Charles Perrot

LOS RELATOS DE LA INFANCIA DE JESUS

Mateo 1-2
Lucas 1-2

2.ª edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1980

Hasta hace no muchos años, se leían los evangelios de la infancia como si se tratase de relatos folklóricos, cuando en realidad son más bien teología de alto nivel. No sucede lo mismo con el evangelio de Juan: su prólogo se nos presenta, ya de entrada, como el fruto de una larga meditación de teólogo sobre la palabra de Dios que se hace hombre. Los relatos de Mateo y de Lucas nos proponen igualmente una teología tan profunda y elaborada como la de Juan; lo que sucede es que, al utilizar otro género literario para transmitirnos su pensamiento, tomamos sus textos por cuentos de hadas. Y sin embargo, estos relatos son el testimonio vivo de la búsqueda apasionada de los primeros cristianos, búsqueda de la inteligencia de su fe en Jesús Hijo de Dios.

Simplificando las cosas, podríamos decir que estos relatos son como la «presentación» de las películas. En el cine, muchas veces, mientras se nos van presentando el nombre de los autores, del productor, etc., empiezan a aparecer algunas imágenes y temas musicales que nos van dando de antemano los principales elementos necesarios para la comprensión de la película. Ahora bien, sólo al final de la película, nos damos cuenta de que aquellas imágenes constituían la clave de su com-

prensión. Incluso algunas obras se articulan y construyen utilizando el procedimiento llamado «marcha atrás». Veamos un ejemplo tomado de una vieja película: «Mort, où est ta victoire?» La mujer de un hombre político de renombre pierde los estribos y pasa una serie de años viviendo disolutamente. A la muerte de su marido, se convierte y entra en el Carmelo. En la presentación de la película, le vemos rezando con el hábito de carmelita. De esta manera, la última imagen de la película aparece ya al principio, cambiando así nuestra manera de ver todo el conjunto: de este modo, se nos invita a descubrir, en medio de toda su vida disoluta, la obra de la gracia en el alma de esta mujer.

Marcos con su título, Juan con su prólogo, Mateo y Lucas con sus «relatos de la infancia», sitúan igualmente, antes de contarnos los episodios de la vida y las palabras de Jesús, profeta y crucificado, la «imagen» del resucitado en quien, a la luz del espíritu y durante años y años de vida cristiana, han descubierto al Hijo de Dios hecho hombre. Necesitamos conocer todo el resto del evangelio para comprender su «presentación», pero ésta, a su vez, al ofrecernos sus temas esenciales, nos da igualmente la clave de su lectura.

Charles Perrot va a guiarnos en esta búsqueda Es sacerdote de la diócesis de Moulins, profesor del Instituto Católico de Paris, especialista en la literatura judía de comienzos de nuestra era; sus estudios sobre la lectura de la biblia en la sinagoga o sobre el Pseudo-Filón, por ejemplo, tienen renombre y gran autoridad. Este es uno de los aspectos más importantes de este cuaderno: situar con sencillez y profundidad, como lo hace Charles Perrot con mano maestra, los escritos de Mateo y Lucas en el contexto del pensamiento de su época. Debemos agradecerle igualmente el que de vez en cuando utilice, discretamente, algunos de los procedimientos del llamado análisis estructural, haciéndonos ver de esta manera que este método no es tan difícil como pudiera parecer a primera vista y que su utilidad es innegable. Sus concepciones sobre la historia y sus reflexiones al respecto nos ayudarán igualmente a comprender mejor el conjunto del evangelio. Pero lo más importante quizá sea poder comprender mejor la fe de nuestros primeros hermanos cristianos —que es la nuestra— en Jesús, hijo de María e Hijo de Dios.

ETIENNE CHARPENTIER

En la mañana de pascua todo se transforma. De aquí en adelante, los discípulos podrán proclamar la buena noticia de la salvación: ¡Cristo ha resucitado! Su resurrección será en adelante el cimiento del edificio cristiano. Ahora bien, la iglesia continuaría incansablemente profundizando en el significado y consecuencias de esta confesión radical desde todos los puntos de vista, tanto por lo que se refiere al acontecimiento fundador de la iglesia, cuanto por lo que toca a la vida y al misterio del nacimiento del maestro de antes de pascua. ¿Quién es Jesús? Esta es la pregunta esencial. Los dos discípulos que van hacia Emaús la noche de pascua, le designan todavía como un «profeta poderoso en obras y en palabras» (Lc 24, 19). Ahora bien, en pascua, sus ojos se abren y junto con Pedro y el primer grupo de cristianos proclaman que el Señor ha resucitado. De ahora en adelante, toda la atención se concentrará en el acontecimiento fundador de esta proclamación. En nombre de Dios, el ángel que guarda el sepulcro anuncia ya el mensaje que da sentido a la cruz: «El crucificado ha resucitado» (Mc 16, 7). Se identifica al crucificado del Gólgota con el que ahora está vivo. Desde ese momento, la comunidad identificará constantemente a Jesús de Nazaret con el resucitado al presentar el relato de la pasión; así se le irá identificando como salvador desde el comienzo de su actividad, en el bautismo e incluso desde su nacimiento, y hasta en el misterio de su preexistencia. La comprensión pues del misterio de Cristo se fue desarrollando en el tiempo en círculos concéntricos, abrazando cada vez espacios más amplios.

El relato de la pasión, con la resurrección como conclusión y dándose sentido mutuamente, circuló en primer lugar en la primera comunidad para «que toda la casa de Israel lo sepa con certeza: al Jesús que vosotros habéis crucificado, Dios ha hecho Señor y Cristo» (Hech 2, 36). Más tarde, el círculo se fue ensanchando y comprendía toda la actividad del maestro de Galilea, «comenzando por el bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado» (Hech 1, 21; compárese con 10, 37-40). El que ha resucitado es, en efecto, Jesús de Galilea. Profundizando cada vez más en esta perspectiva de salvación, la reflexión cristiana llegó de golpe a lo más profundo: con Pablo en primer lugar, y luego con Juan, el pensamiento traspasó el umbral del nacimiento de Jesús para contemplar el misterio de su preexistencia (Fil 2, 6-11; Jn 1, 1-18). Sin embargo, algunos círculos cristianos que se reflejan en Mt 1-2 y Lucas 1-2 se pararon en el camino identificando al salvador con el niño de Belén, ya que, desde su nacimiento, como desde siempre, él es el Dios vivo.

De esta forma, los relatos de la infancia nos presentan la identidad de Jesús, identidad que se había aclarado y manifestado a la

luz del acontecimiento pascual. Así se comprende una de las características de los relatos evangélicos que llama la atención: en Mt 1-2 y Lc 1-2, los títulos mesiánicos se acumulan para designar de antemano al resucitado. Si los diversos elementos de la trama sinóptica fueron clasificados, reagrupados y entendidos en función de la experiencia de pascua, cuánto más todavía lo habrán sido los relatos de la infancia, bañados por el esplendor de la resurrección. Su finalidad no es contar una serie de anécdotas a propósito de un recién nacido en Belén, sino proclamar y cantar a Cristo viviente, que se hizo hombre como uno de nosotros. Las sencillas gentes que vienen y se arrodillan ante un pesebre no se equivocan: doblan sus rodillas ante el Señor, que «puso su tienda entre nosotros» (Jn 1, 14).

Es cierto que una reflexión de este tipo exige tiempo. Y aunque es evidente que la proclamación del resucitado que nace entre nosotros hace suya y desarrolla la primera tradición, podemos plantearnos el problema de saber hasta qué punto la expresión y articulación en imágenes de esta confesión de fe nos ofrece realmente el eco de lo que sucedió. La verdad teológica de esta confesión ¿lleva consigo necesariamente la de las representaciones que utiliza? Esto nos da ya una idea de las dificultades que vamos a encontrar en este estudio, pero que no podemos dejar de lado, debiendo estudiar para ello con toda la seriedad posible el lenguaje del mundo judío y judeo-cristiano del siglo primero de nuestra era, así como el de los evangelistas de los relatos de la infancia. Solamente después, podremos emitir un juicio fundado y serio sobre el valor histórico de estos relatos y únicamente entonces podremos comprender las palabras del **Credo** sobre Jesús Hijo único «que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María».

EVANGELIOS APOCRIFOS

Ya en el siglo segundo de nuestra era, comenzaron a circular en algunas comunidades cristianas ciertos relatos que se presentaban con el nombre de "evangelios", pero que la iglesia no los hizo suyos, pues en ellos no se reflejaba convenientemente la fe de la comunidad. Se les llama "apócrifos", es decir "secretos" o no-leídos en las iglesias.

En este cuaderno citaremos algunos extractos de estos libros (disponiéndolos en tres columnas para poderlos situar rápidamente). Es necesario conocerlos, ya que muchas leyendas que rondan nuestros espíritus o ciertas representaciones de "navidad" corrientes y tradicionales en nuestras cristiandades dependen de estos textos. Pero, sobre todo, comparándolos con los textos de Mateo y Lucas, aparece mejor la profundidad teológica y la sobriedad de estos últimos, ya que los primeros son más bien relatos fantásticos en los que lo maravilloso aparece revestido de un gusto más que dudoso. Una rápida lectura de estos textos nos hará comprender, mejor que un largo discurso, la razón por la que la iglesia cerró el canon de sus escrituras a tiempo. Una presentación más amplia de estos textos en F. Amiot, Evangiles apocryphes. *Cerf-Fayard, París 1975.*

I. LOS RELATOS DE LA INFANCIA PUESTOS EN TELA DE JUICIO

Las dificultades que presentan los relatos de la infancia son abundantes, provocando en los cristianos reacciones de todo tipo. Unos aceptan su historicidad de manera global y se niegan a abordar con honradez las dificultades que presentan, tratando de armonizar arbitrariamente los testimonios discordantes de los evangelistas. Otros, cada vez más numerosos, seleccionan los elementos esenciales y los datos de tipo legendario como pueden ser la estrella o los ángeles. ¿Qué debemos pensar de estas dos maneras de abordar el texto? En lugar de sentirse acomplejado ante estas formas de situarse ante los textos, ¿no es más lógico tratar de aclarar los problemas? Quizá entonces descubramos la significación extraordinaria de estos relatos que son como perlas utilizadas por Mateo y Lucas para mejor designar y referirse a su Señor.

Las dificultades son de orden literario, histórico y teológico. Hagamos un rápido inventario.

1. Dificultades de orden literario

En el plano de la historia literaria de estos textos, hemos de reconocer el carácter secundario de la documentación y lo tardío de su redacción.

a) RELATOS ESCRITOS 80 AÑOS DESPUES DE LOS ACONTECIMIENTOS

Marcos, el más antiguo de los evangelios, no tiene relato de la infancia. En los evangelios de Mateo y de Lucas, redactados después de los años 70-80, hay un relato de la infancia en cada uno de ellos. Esto quiere decir sencillamente que entre estos relatos y los acontecimientos que nos narran hay un espacio de tiempo de 80 años. ¿Hasta qué punto pueden ser válidos los recuerdos narrados después de un lapso de tiempo tan amplio?

b) DOCUMENTACION TARDIA Y DE VALOR DESIGUAL

El carácter secundario de Mt 1-2 y Lc 1-2 es fácil de reconocer. Varios son los indicios que nos permiten reconocerlo. Señalemos solamente dos puntos.

Los géneros literarios son muy diferentes de los utilizados en los textos comunes a los tres sinópticos. Estos, por un lado, nos presentan relatos esquematizados y ordenados en torno a una palabra de Jesús (véase, por ejemplo, Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-13; Lc 5, 27-32); en nuestros textos de la infancia, sin embargo, la narración se hace amplia y se llena de imágenes. ¿Quièn podría señalar en el evangelio de Marcos un solo elemento comparable con la maravillosa estrella de los magos? Los pintores tienen conciencia de esta situación: es más fácil pintar la adoración de los magos que lo de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2, 23-28).

El tono es diferente. El evangelio de Marcos nos presenta una catequesis organizada pedagógicamente, sirviéndose para ello de relatos y de discursos reunidos en torno a un tema dado, por ejemplo una jornada-tipo en Cafarnaún (Mc 1, 14-39), un grupo de polémicas (2, 1-3, 6), un grupo de parábolas (4, 1-34), un grupo de milagros (4, 35-5, 43), etc. La estructura del conjunto lleva al lector al descubrimiento progresivo de la mesianidad y de la divinidad de Jesucristo. Los títulos dados a Jesús aparecen después del episodio de Cesarea de Filipo (Mc 8, 27-30); es a partir de ahí principalmente cuando a Jesús se le llama mesías, hijo de David, hijo del hombre e hijo de Dios. Ahora bien, Mt y Lc, que siguen en gran parte la trama narrativa de Marcos, han roto el desarrollo catequético de éste ya de entrada; en los relatos de la infancia tenemos ya

todos los títulos mesiánicos y divinos de Jesús: ya desde la infancia de Jesús, todo está preente como en germen.

De todas maneras, también Marcos presenta ya de entrada a sus lectores la clave de su relato comenzándolo con el título siguiente: «Comienzo del evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios». En sus relatos de infancia, Mt y Lc no hacen sino exponer amplia y detalladamente el contenido de este versículo inicial del evangelio de Marcos. Pero, una vez más, demuestran de esta forma el carácter secundario de su trabajo. Los decoradores empiezan a actuar cuando la casa está ya construida. Y la decoración, muchas veces, es obra de artificio.

c) REFLEXION TEOLOGICA POSTERIOR

El día de pascua, los discípulos debieron caer en la cuenta, en primer lugar, de lo esencial; sólo más tarde la primera comunidad de cristianos irá reflexionando y sacando las consecuencias del misterio del salvador, incluso en su nacimiento. De todas formas, a lo largo del cuaderno tendremos que matizar esta afirmación, mostrando la existencia de una reflexión anterior a Mt-Lc sobre el nacimiento de Jesús. Ahora bien, el historiador no puede situar en el mismo plano las colecciones primitivas de las palabras de Jesús y los escritos posteriores que nos presentan la reflexión cristiana sobre su nacimiento, utilizando los métodos e imágenes de las historias piadosas de su época.

2. Dificultades de orden histórico

El trabajo del historiador consiste en la valoración de la relación existente entre un texto que nos cuenta un acontecimiento y lo que en realidad sucedió. Ahora bien, en nuestro caso, los criterios que le permiten generalmente dar un juicio prudente de historicidad faltan casi por completo. Una vez más, la situación es muy diferente de la de numerosos elementos de la tradición sinóptica.

a) INVENCION O RECUPERACION DE UNA TRADICION ANTERIOR

Ya hemos hablado de la distancia existente entre los hechos y los textos. Esta dificultad no sería decisiva si fuera posible determinar, como telón de fondo de cada una de las representaciones de Mt y de Lc, elementos vehiculados por la tradición oral anterior a los evangelistas. De esta forma, se podrían esbozar las líneas maestras de una tradición primitiva relativamente próxima de los hechos. Intentaremos ir por este camino, sin esperar grandes resultados.

b) RELATOS DISCORDANTES

La dificultad más importante es la siguiente: existe una radical diferencia entre los dos relatos. Imposible armonizarlos y crear una especie de «super-relato» de la infancia. Además, esta manera de abordar los textos evangélicos supondría que se acepta como palabra de Dios un texto leído en filigrana a partir de los evangelios actuales y un acontecimiento reconstruido siguiendo la fantasía de nuestras deducciones literarias. Este es sin embargo uno de los mayores peligros que acechan a nuestra lectura. Tenemos la impresión de conocer tan bien estos relatos, que mezclamos espontáneamente los elementos propios a cada uno de ellos, añadiendo incluso datos que provienen de los cuentos populares sobre navidad. Las gentes piadosas se llevan un fuerte desengaño y se escandalizan profundamente cuando se dan cuenta de que en estos relatos no existe ni mula ni buey, que los magos no son ni tres ni reyes y que los pastores no van a adorar a nadie.

Por ello, debemos hacer el esfuerzo de leer el texto tal y como está, sin imaginar nada ni leer nada entre líneas y sin completarlo o arreglarlo utilizando para ello el otro relato. Así podremos descubrir el relato que leemos tal y como es, con ojos nuevos. Veamos un ejemplo. En el texto de Lucas, José, que vive en Nazaret, se ve obligado, a causa del empadronamiento, a bajar a Belén (Lc 2, 4-5); una vez pasados el nacimiento y los cuarenta días que preceden a la purificación de María en Jerusalén, los tres vuelven a su «ciudad» de Nazaret (2, 22 y 39). En el texto

de Mateo, por el contrario, José de Belén se ve obligado a huir a Egipto con el niño perseguido y, más tarde, se ve forzado a instalarse en Nazaret contra su voluntad, mucho después de la muerte de Herodes. En Lucas, la vuelta a Nazaret es lógica y normal: en Mateo, la subida a Nazaret es contraria al normal desarrollo de los acontecimientos.

Otro ejempo: ¿cómo conciliar los últimos elementos de la genealogía de Mt 1, 13-16 y los de Lc 4, 23-27? ¿Cómo se llamaba el padre de José, Helí o Jacob?, etc.

c) EL MUNDO DE LO MARAVILLOSO

Distingamos claramente el «milagro» de lo «maravilloso». Históricamente, incluso los exegetas más críticos y exigentes están de acuerdo en reconocer en Jesús a un taumaturgo o un exorcista de clase. Los milagros de Jesús, que se presentan esencialmente como los signos del reino, son descritos generalmente con sobriedad. El centro de interés del narrador no es el hecho extraordinario en sí mismo (ya que el mismo Belzebú puede hacer milagros de ese tipo: cf. Mc 3, 22), sino el mensaje de salvación que lleva consigo el gesto del maestro. La situación en la que nos encontramos en los relatos de la infancia es muy diferente, porque en éstos los textos están impregnados de lo maravilloso, empezando por la estrella de los magos y pasando por los resplandores angélicos.

Más aún, todavía nos sentimos más incómodos al constatar que algunos de estos elementos maravillosos parece que tienen su origen en el ambiente pagano y que en ellos se inspiraron los autores de los relatos. Incluso la concepción maravillosa de Jesús tiene paralelos en la literatura pagana.

d) UN SINFIN DE DIFICULTADES

Bástennos dos ejemplos para demostrarlo. Según Lc 2, 1, el «primer empadronamiento tuvo lugar en la época en que Cirino era gobernador de Siria. Ahora bien, según el historiador judío Flavio Josefo, el empadronamiento de Cirino tiene lugar en el año 6 de nuestra era. ¿Cómo puede conciliarse este dato con el nacimiento de Jesús en tiempos de Herodes, muerto el año 4 antes de nuestra era?

Según Lc 2, 22-24, Jesús fue presentado al templo «según la ley de Moisés». De hecho, ninguna ley exigía tal presentación. Es cierto que la madre del recién nacido debía ofrecer un sacrificio, cuarenta días después del nacimiento de un varón (Lev 12, 6-8) y el padre, durante el mes que seguía al nacimiento de su primogénito, debía consagrarlo a Dios (Ex 13, 2s). Ahora bien, la presencia del niño no era necesaria. Lucas reúne de manera curiosa los mandamientos bíblicos utilizándolos para sus propios fines.

Este importante conjunto de dificultades de todo tipo no deja de plantear serios problemas. Es evidente que no podemos situar en el mismo plano los elementos duros y firmes de la tradición sinóptica y las arenas movedizas de los relatos de la infancia. Pero, ¿por qué hablamos de dificultades? Dificultades ¿de qué tipo? ¿Cuál es la idea de historia a la que estos relatos plantean dificultades?

3. Problemas teológicos

Tanto en la interpretación de los textos como en las conclusiones que de ellos sacan los teólogos, tampoco faltan los problemas. Un ejemplo: todos sabemos el lugar tan distinto que ocupa María en las diversas tradiciones eclesiales y cómo, en el catolicismo, esta presencia mariana, alimentada principalmente por la meditación de Lc 1-2, está siendo prácticamente dejada de lado. Esto quiere decir sencillamente que la manera de leer los evangelios de la infancia tiene importantes repercusiones en el pensamiento y en la práctica cristianas. Vamos a componer un «dossier» exegético que fundamente una comprensión teológica nueva.

Lo primero que debemos hacer es penetrar en lo más profundo de estos escritos redactados hace ya 2.000 años. Intentaremos, para salvar esta distancia, comprender lo mejor posible el contexto mental en el que estos textos nacieron. Si no, corremos el peligro de multiplicar los anacronismos y proyectar los problemas de nuestro tiempo en unos textos escritos en un contexto cultural totalmente diferente. Así, pues, debemos realizar un viaje a través de los tiempos para comprender mejor el sentido primero de estos antiguos textos.

II. LOS RELATOS DE LA INFANCIA EN EL JUDAISMO ANTIGUO O EL MIDRASH DE MOISES NIÑO

1. El Midrash

Durante la semana, y sobre todo la mañana del sábado, los judíos del siglo primero se reunían en la sinagoga para escuchar y meditar «la Tora», es decir la revelación de Dios tal y como se encuentra en el texto fundamental de Moisés (el Pentateuco) y orquestada más tarde por los profetas.[1] Todo esto era para ellos evidentemente la palabra de Dios, una palabra siempre viva y nueva. Ayudados por un escriba (o **Rabbi**), o por los predicadores del sábado, los judíos del tiempo de Jesús eran invitados a una búsqueda continua (**darash** en hebreo) y a un perseverante profundizar espiritual; la pregunta decisiva era: ¿cómo y hasta dónde me interpela y concierne la palabra de Dios que se lee en los textos de Moisés actualmente, a mí personalmente y a todo Israel conmigo? Esta re-actualización continuada de la palabra de Dios se llama en hebreo **Midrash** (de la misma raíz **darash**) y se concreta en las obras literarias llamadas también **Midrash** (siendo **Midrashim** su plural). Dicho de otra forma, el Midrash es una reflexión sobre la escritura y una actualización del dato bíblico en función de la situación presente. Esta reflexión se realizó en dos direcciones:

1. Los escribas reflexionaron sobre la escritura para descubrir en ella en primer lugar las reglas del comportamiento moral, social y religioso. De esta forma, las numerosas leyes de Moisés iban adaptándose poco a poco a las necesidades concretas del tiempo. En términos técnicos, se trata del Midrash **halaka.** Así, por ejemplo, Jesús toma como punto de partida Gén 2, 24 para sacar una nueva regla de vida a propósito del matrimonio (Mt 19, 1-9). En el judaísmo, todas estas reglas y concreciones fueron coleccionadas más tarde en lo que recibió el nombre de **Mishna** (siglo II después de Cristo) y en el **Talmud.**

2. La reflexión de los escribas se extendió igualmente a los hombres importantes y a los grandes acontecimientos de la salvación y de los que habla la escritura mostrando que estos hombres del pasado seguían siendo «ejemplares» en el presente y que los acontecimientos pasados se realizaban o «cumplían» igualmente en los tiempos actuales. El Midrash **aggada** reúne todas estas consideraciones, recuerdos y actualizaciones de la historia bíblica realizadas partiendo de la escritura y de las numerosas tradiciones orales que circulaban normalmente en Palestina. De esta forma, se llegó a una especie de «re-escritura de la biblia», en la que se inspiraban generosamente los predicadores de la sinagoga, para edificación de sus oyentes.

Algunas veces, y en ambientes cristianos y esenios

---

[1] Cf. Ch. Perrot, *La lecture de la bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère:* MD (1976) 24-41.

sobre todo, se llevó hasta sus últimas consecuencias el principio del cumplimiento de las escrituras siguiendo la dirección marcada por el Midrash aggádico. Partiendo del principio de que los últimos tiempos estaban ya a las puertas y que se estaba viviendo el final de la historia humana, se daba por segura y cierta la posesión de la última y definitiva clave para la interpretación de la escritura. Los hombres y los acontecimientos de los tiempos pasados podían ser identificados definitivamente en el presente de la vida comunitaria: en esto consiste el Midrash **pesher.** Las gentes de Qumrân, por ejemplo, releían a los profetas de esta manera, identificando cada uno de los detalles del texto en función del mundo presente (véase por ejemplo el Pesher de Habacuc descubierto en Qumrân). Así también, en la tarde de pascua, Jesús explicaba a los discípulos de Emaús, «comenzando por Moisés y por todos los profetas, todo lo que le

La literatura intertestamentaria

La antigua literatura judía, que nace y vive entre los siglos II antes de nuestra era y I después de Cristo, contiene numerosas tradiciones a propósito del nacimiento y de la infancia de los patriarcas. Por lo que a estos libros apócrifos se refiere (así llamados porque no fueron aceptados en el canon de las escrituras), consúltese A. Paul, *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos n.º 12), que entre otras muchas cosas de valor contiene un índice con definiciones de gran interés. Esta es la lista de los principales escritos mencionados en este cuaderno, indicando al mismo tiempo para algunos de ellos las siglas con las que los citaremos:

TRADUCCIONES:

Los *Setenta* (sigla LXX), traducción giega de la biblia (siglo III-I antes de C.).

El *Tárgum Palestino,* traducción aramea (siglo I-II después de C.).

AUTORES JUDIOS HELENISTICOS:

Eupolemo y Artapán (siglo II antes de C.).

Filón de Alejandría (mitad del siglo I), uno de cuyos tratados está consagrado a la *Vida de Moisés.*

Flavio Josefo, historiador judío, autor de las *Antigüedades judías* (sigla AJ). hacia 93-94 de nuestra era).

OBRAS llamadas apócrifas o pseudoepigráficas:

Jubileos (Apocalipsis), del III-II s. antes de J. C.

Henoc (etiópico), del siglo III-II antes de J. C., aunque contiene elementos más recientes.

Libro de los secretos de Henoc (eslavo), fecha incierta, s. I después de J. C.

Apócrifo del Génesis, descubierto en Qumrân, siglo I después de J. C.

Documento de Damasco, texto esenio, siglo I de nuestra era (?).

Pesher de Habacuc, texto descubierto en Qumrân.

Libro de las Antigüedades bíblicas (sigla LAB), del Pseudo-Filón, antes del final del siglo I de nuestra era, probablemente antes del año 70.[1]

Apocalipsis siriaco de Baruc, final del siglo I de nuestra era.

Testamento de los XII Patriarcas (Testamento de Leví y de Judá), de diferentes épocas

LITERATURA RABINICA

Midrash Mekhilta, sobre el Exodo, siglo II de nuestra era.

Midrash Rabba, sobre el Génesis y sobre el Exodo; los diversos elementos son de épocas diferentes.

Midrash Sefer ha-Yashar, texto tardío de la edad media.

Midrash ha-Gadol, texto tardío.

Talmud de Jerusalén, finales del siglo VI de nuestra era.

Talmud de Babilonia, finales del siglo V de nuestra era.

---

[1] Acaba de aparecer, en francés, una edición de esta obra: T. I. *Introduction et texte critique*, por D. J. Harrington, traducción por J. Cazeaux, revisada por Ch. Perrot y Pierre M. Bogaert, 392 p. T. II. *Introduction littéraire, commentaire et index,* por Ch. Perrot y P. M. Bogaert, 339 p. (Col. Sources Chrétiennes). Cerf, Paris 1976.

concernía en las escrituras» (Lc 24, 27). Como veremos más adelante, muchos de los elementos de Mt 1-2 pertenecen al género Midrash **aggada;** las citas bíblicas de Mt 1-2, cuyos detalles se identifican (ejemplo: Mt 2, 15 citando a Oseas 11, 2: «De Egipto llamé a mi hijo», que para el evangelista es Jesús), pertenecen al Midrash **pesher.**

Este proceso de actualización del texto bíblico se realizaba principalmente en la sinagoga. Señalemos brevemente algunos elementos importantes de la práctica sinagogal. El sábado por la mañana, como se nos dice en Hech 13, 15, se leía en primer lugar un pasaje escogido del Pentateuco, al que seguía la lectura de un texto de los profetas capaz de ayudar a comprender el pensamiento de Moisés. Finalmente, el predicador, tomando como base las dos lecturas, daba a los oyentes un mensaje de tipo exhortativo. Así, por ejemplo, después de leer Génesis 21 sobre el nacimiento de Isaac, se añadía generalmente la lectura de 1 Sam 2, 21s que habla del nacimiento de Samuel, utilizando al mismo tiempo las numerosas tradiciones orales sobre el nacimiento milagroso de niños, a pesar de que *sus madres fueran estériles. Al mismo tiempo, la lectura* de los profetas, llamada en arameo **Ashlemata,** es decir «cumplimiento» de las escrituras, se iba enriqueciendo con numerosas aportaciones aggádicas. Es decir, que la sinagoga era el lugar en el que se realizaba una «concordancia viva» de la biblia y por ello el terreno privilegiado en el que se realizaban las transformaciones, ósmosis y adaptaciones de los relatos-arquetipo.

En el contexto de las primeras comunidades cristianas se utilizó corrientemente el mismo tipo de procedimientos de lectura y relectura. Cómo era posible meditar en el nacimiento de Jesús, sin comprenderlo en función de los otros relatos de infancia de la biblia? ¿Y de los relatos de infancia tal y como circulaban de boca en boca en las tradiciones aggádicas de la época? Para los cristianos de la época, el acontecimiento de Belén resumía, en cierta manera, al mismo tiempo que los llevaba a término, todos los relatos de infancia anteriores. Por ello, el relato de la infancia de Belén debía utilizar el tesoro narrativo normal de las sinagogas, en el que se celebraba el nacimiento de los patriarcas y profetas. Los cristianos, al utilizar las expresiones y temas aggádicos conocidos en su tiempo, afirmaban con esto que Jesús había «cumplido» a la perfección la sagrada escritura. Actualmente, en nuestro siglo XX, la utilización de estos métodos y procedimientos nos parece curiosa y choca con nuestra manera (historicista) de ver las cosas y los textos sagrados. Sin embargo, para los cristianos del siglo I, negar el carácter midráshico de Mt 1-2 y de Lc 1-2, supondría negar que Jesús había realizado el cumplimiento pleno de la palabra divina. ¿Cómo habrían podido hacerlo?

Todo esto explica la razón por la que los moder*nos exegetas tratan de recuperar y conocer lo mejor* posible las tradiciones bíblicas y sinagogales que son como la paja resplandeciente sobre la que descansa el niño de Belén. Sólo como botón de muestra señalaremos a continuación algunos de los elementos del Midrash de Moisés niño. A lo largo de todo el cuaderno, irán apareciendo igualmente otra serie de elementos de este género. Hasta tal punto, que nuestra intención es hacer de este aspecto una de las características principales de este trabajo, sacando a la luz y explotando de esta forma los datos de la literatura intertestamentaria y rabínica.

2. El Midrash de Moisés niño

En la antigua sinagoga se comentaba con todo esmero al capítulo 2 del Exodo, en el que se narra el nacimiento de Moisés. Gracias a los documentos judíos del siglo I de nuestra era (y en particular Filón, **Vida de Moisés:** Josefo, **Antigüedades judías,** II; el Pseudo-Filón, **Libro de las Antigüedades bíblicas,** IX, 9s, y el **Tárgum Palestino** sobre Ex 1-2), podemos determinar las grandes líneas del comentario aggádico sobre Moisés.

EL ANUNCIO DEL NACIMIENTO

Los egipcios perseguían ferozmente a los hebreos, esclavos, a causa de su número que crecía sin cesar y «de las riquezas adquiridas con su trabajo» (Josefo).

Llegaron incluso a separar a los hebreos de sus mujeres para impedir así que siguiesen creciendo. Pero no hubo nada que hacer. En estas circunstancias, el faraón tuvo un sueño:

"Uno de los escribas sagrados, de aquellos que poseen el don de predecir el porvenir con exactitud, anunció al rey que debía nacer por entonces un niño israelita que humillaría la soberanía de los egipcios y exaltaría a los israelitas; cuando llegase a ser un hombre, superaría a todos en virtud... El rey, atemorizado, ordenó exterminar, arrojándolo al río, a todo hijo varón que naciese de los hebreos" (Josefo).

El Tárgum sobre Exodo 1, 15 nos ofrece una tradición análoga:

"Faraón, mientras dormía, tuvo un sueño: todo el país de Egipto se encontraba en el platillo de una balanza y un cordero, la cría de una oveja, en el otro; el platillo en el que estaba el cordero iba bajando. El rey hizo llamar a todos los magos de Egipto inmediatamente y les contó el sueño. Yannés e Ymbrés, jefes de los magos, al instante, abriendo sus bocas dijeron al faraón: un hijo va a nacer en la comunidad de Israel y su mano destruirá todo el país de Egipto. Por esto, el faraón dio orden de..."

El «cordero» Moisés, pues, pesaba más que Egipto. Señalemos, por otro lado, que los magos Yannés e Ymbrés son desconocidos en el Antiguo Testamento, pero un texto esenio los cita (**Documento de Damas**, 5, 18-19) e igualmente 2 Tim 3, 8: muestra evidente del uso que los primeros cristianos hacían de los elementos de la tradición aggádica judía.

Los parientes de Moisés fueron igualmente favorecidos con una predicación análoga, y de manera particular Myriam (=María), la hermana de Moisés y Amrán, su padre. La tradición judía tenía predilección por los parientes de Moisés y hablaba mucho de ellos. Filón nos dice que Moisés «tuvo por padre y madre a las mejores personas de su tiempo». Amrán, de la tribu de Leví, descendía de Abrahán «en su séptima generación». Eran gentes sanas, piadosas y sin pecado. Según Josefo, Dios se apareció en sueños a Amrán y le anunció que «el hijo del que su mujer estaba encinta era el niño... que iba a liberar a su pueblo». El Pseudo-Filón nos cuenta una revelación que los ángeles hicieron a María:

"El espíritu de Dios vino sobre María, durante la noche, y tuvo un sueño que contó a la mañana siguiente a sus padres: esta noche he tenido una visión: un hombre vestido de lino fino (un ángel) estaba junto a mí. Me dijo: "ve a decir a tus padres: Lo que nazca de vosotros será arrojado al agua, ya que por él el agua se secará (= el Mar rojo); por él haré señales y salvaré a mi pueblo; él será el que lo guíe por siempre". María contó el sueño, pero sus padres no le creyeron".

Además del relato del anuncio del nacimiento de Moisés, se encuentran en la literatura intertestamentaria otros muchos relatos de anuncio de un niño libertador. Existen por ejemplo relatos de anuncio sobre Abrahán, Isaac, Sansón y Samuel. Esto quiere decir que este género estaba muy extendido en las «historias sagradas» de las sinagogas, para manifestar así lo bien que Dios había previsto las cosas en su sabia providencia, de modo que el pueblo de Israel debía su salvación únicamente a Dios: sólo Dios podía conceder y anunciar los auténticos libertadores de su pueblo.

EL EXTERMINIO DE LOS RECIEN NACIDOS Y EL NACIMIENTO DE MOISES

Faraón pretendió exterminar a todos los recién nacidos de los hebreos. Para ello, se dirigió en primer lugar a las comadronas, pero éstas hicieron que fracasara el feroz proyecto, tanto más cuanto que el tárgum identifica a las comadronas con la madre y la hermana de Moisés: Jokebed y María. En vista de lo ocurrido, y siguiendo los consejos de tres astrólogos, faraón ordenó el exterminio. Los soldados egipcios ejecutaron las órdenes recibidas, pero las judías escondieron a sus pequeños; por ello, nos dice el **Midrash Exodo Rabba**, los soldados andaban por las calles y «cogían a un niño egipcio para hacerle llorar, de tal modo que los niños israelitas, al oír los gritos se ponían a llorar a su vez»: a continuación, los padres debían arrojar al niño al río. Esta cruel situación hizo que los hebreos decidieran «repudiar» a sus mujeres, antes que continuar teniendo hijos. Sin embargo, Amrán no hizo caso, según el Pseudo-Filón. Según otra tradición judía, Amrán despidió igualmente a su mujer y fue su hija María la que obligó a su padre a cambiar de decisión (**Midrash Mekhilta**). En los relatos de infancia, diferentes de los de Moisés, es corriente igualmente el tema de la persecución que pone en peligro la realización del proyecto divino: así, por

ejemplo, en las historias de Noé, Abrahán e Isaac. Todas las fuerzas del mal se ponen de acuerdo para impedir la llegada del niño sin conseguirlo: ante Dios, se desarticulan todas las trampas.

Jokebed dio a luz a su hijo Moisés en el séptimo mes. Fue un parto sin dolor. Según Josefo, el parto fue «tan rápido y feliz y los dolores fueron tan sin importancia que las comadronas egipcias no tuvieron tiempo de darse cuenta». El **Midrash Exodo Rabba** continúa diciendo: «Así como su embarazo estuvo limpio de dolores, así sucedió igualmente cuando dio a luz. Esto es una prueba de que las santas mujeres no comparten el destino de Eva». Al nacer el libertador, la luz celeste inundó la casa en la que nació **(Midrash Mekhilta)**; lo mismo sucedió cuando nació Noé, si hacemos caso a un fragmento de manuscrito descubierto en Qumrân. «Inmediatamente después de su nacimiento, continúa diciendo Filón, el niño demostró que era algo más que un sencillo hombre». Toda la tradición judía está de acuerdo en subrayar hasta la saciedad la belleza del niño Moisés y la sabiduría que demostró más tarde cuando la hija del faraón le presentó a los más grandes sabios de Egipto (Eupolemo y Artapán). Una vez más, las tradiciones aggádicas se infiltran en los ambientes cristianos; en la retrospectiva histórica que Esteban hace en el libro de los Hechos de los apóstoles, recuerda «la belleza del niño ante Dios» y cómo «fue iniciado en toda la sabiduría de los egipcios» (Hech 7, 20. 22).

3. El Midrash de Moisés y la historia de Jesús

Es más que probable que en las páginas que siguen tendremos la ocasión de precisar más algunos de los *detalles de este Midrash de la infancia en función de* los paralelos descubiertos en Mt 1-2 y Lc 1-2. No se trata ciertamente de establecer paralelos ni relaciones de dependencia literaria —como si por ejemplo Mateo hubiera copiado a algún autor judío. Lo que verdaderamente importa es penetrar en la mentalidad del siglo I de nuestra era. La piedad y el respeto de los hombres de la sinagoga para con el niño Moisés y para con los otros niños milagrosos se prolongará, naturalmente, en el Emmanuel. También se meditaba en las sinagogas en la misión del niño predestinado, portador del destino del pueblo, en su obra liberadora y en los obstáculos que debía vencer. Todas estas reflexiones, presentadas en forma de relatos, ofrecen de antemano la clave de la interpretación del hombre y de su obra futura. Se trata sencillamente de un metalenguaje (=lenguaje sobre un lenguaje ya existente) traducido en imágenes plásticas y proyectado a los orígenes de la historia del héroe, constituyendo un prólogo que ilumina el mensaje esencial del libro.

En la tradición cristiana, este mensaje es el de pascua. En los prólogos evangélicos que constituyen los relatos de la infancia, todo está contenido como en *germen: en el pesebre de Belén se encuentra «el primogénito de entre los muertos»* (Col 1, 18). Y como es *lógico, ante este niño, que reunía en sí la esperanza* de Israel cumpliendo las escrituras, los primeros cristianos utilizaron este lenguaje del corazón empleado normalmente en las sinagogas para celebrar su asombro ante las maravillas y los dones de Dios. ¿Qué mejor medio de expresar la identidad y la misión del salvador, que utilizar los términos mismos de la palabra divina, tomados del texto sagrado y las tradiciones orales que la acompañaban impregnadas de piedad? El diccionario de los primeros cristianos era la biblia, escrita y oral; diccionario de peso, ciertamente, ya que Dios era su autor.

A su debido tiempo, señalaremos los múltiples contactos entre las tradiciones aggádicas y los relatos evangélicos: el sueño y el anuncio del ángel; el nombre y la misión del salvador; la presencia de los magos; la luz y la estrella, amén de las persecuciones (Ex 2, 15 y Mt 2, 13; Ex 4, 19 y Mt 2, 20) y del exterminio de los niños. Ahora bien, ¿se trata sencillamente de una simple copia literaria de la historia de Moisés y de los otros aggadot de este tipo, sin más? Mt 1-2 ¿es únicamente el Midrash del niño Jesús, en la misma línea del de Moisés? La respuesta a esta pre-

gunta es capital, aunque difícil de captar exactamente: en efecto, en ella se juega nuestra manera de comprender la relación existente entre Jesús y la escritura. Resumamos lo esencial.

Para un judío del siglo I, el texto de Moisés es normativo, en tanto en cuanto que es el lugar fundamental de la revelación. La reflexión exegética de los escribas y el comentario aggádico de los predicadores tenían como finalidad esencial el «servicio» de la palabra de Dios siempre viva, por medio de la literatura (oral o escrita) sobre la escritura. El Midrash, actualización de la palabra de Dios al momento presente, no pierde nunca de vista su lazo y su referencia radical: el texto sagrado. Ahora bien, los primeros cristianos trastocaron por completo los datos del problema. El lugar y la referencia radical es en adelante Jesús resucitado y, por consiguiente, la escritura no es sino la servidora de la nueva palabra de Dios. Jesús sustituye a la Tora. En adelante, el cristiano no sirve ya a la escritura, sino que sirve al Señor, apoyándose para ello, de forma radicalmente nueva, en la escritura. El autor judío de un Midrash parte de la escritura para mejor poder volver a ella, re-escribiendo la biblia, de manera adaptada a su época. El evangelista parte de Jesús, declara su identidad y cuenta su obra de salvación con ayuda de la escritura y de las tradiciones orales en la «biblia continuada» que el evangelio constituye. Por ello, no podemos definir el género literario de los relatos de la infancia poniéndolos sencillamente en paralelo con el Midrash, ya que de esta forma traicionaríamos la situación original de los evangelistas en relación a la escritura. Y esto, aunque muchos elementos midráshicos han pasado al texto de Mt 1-2 particularmente y a veces al de Lucas. Para los evangelistas, como para los cristianos, todo parte de Jesús y todo vuelve a él. La escritura ayuda a formular su misterio, ya que, en adelante, esta escritura —este Testamento que llamamos (desafortunadamente) «antiguo»— se ha hecho cristiana. La presencia de Jesús que «la cumple» la ha cristianizado. Y junto con ella serán transformadas igualmente las tradiciones orales aceptadas en las sinagogas y utilizadas por los evangelistas para hablar de Jesús.

Todas estas consideraciones tendrán evidentemente su importancia en el momento de evaluar la historicidad de los prólogos evangélicos: el evangelista parte siempre de la realidad, incluso cuando esta realidad —la persona y obra de Jesús— no se adecua exactamente a lo que una visión historicista de las narraciones evangélicas quisiera descubrir en ellas. Actualmente, se habla mucho de «desplazamiento de la teología»; es probable que en las páginas que siguen tengamos que realizar igualmente un «desplazamiento de la historia».[1]

---

[1] Para todo lo que se refiere a este capítulo, véase Ch. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au 2ème siècle de notre ère:* Recherches de Science Religieuse (1967) 481-518.

EVANGELIOS APOCRIFOS. La huida a Egipto

Los leones y los leopardos le adoraban y les acompañaban en el desierto; por dondequiera que iban María y José, les precedían mostrando el camino e, inclinando la cabeza, adoraban a Jesús. Sin embargo, el primer día que María vio a su alrededor leones y todo género de bestias salvajes, tuvo mucho miedo, pero el niño Jesús, mirándola fijamente con el rostro iluminado por la alegría, le dijo: "no temas, madre, pues no tienen intención de haceros ningún mal, sino de serviros". Y, con estas palabras, disipó completamente sus miedos.

Los leones marchaban con ellos y con los bueyes, los burros y las demás bestias de carga que llevaban el equipaje y no les hacían ningún mal; al contrario, se comportaban con gran mansedumbre entre las ovejas y carneros que José traía de Judea e incluso los guardaban con él. Marchaban éstos en medio de lobos y nadie su-

fría lo más mínimo. Así se cumplía lo anunciado por el profeta Isaías: "Los lobos pastarán con los corderos, el león y el buey comerán hierba juntos".

Había en efecto dos bueyes y un carro para transportar los objetos de uso corriente y los leones los iban guardando en la marcha.

El tercer día de marcha, sucedió que María sintió fatiga debido al calor del sol del desierto. Viendo a lo lejos una palmera, dijo a José: "Voy a descansar un poco a su sombra". José se apresuró y la llevó debajo de la palmera, haciéndole bajar de la burra. Cuando se sentó, María miró hacia la copa de la palmera y vio que estaba llena de frutos. "Quisiera, dijo a José, probar alguno de esos frutos si fuera posible". José respondió: "Me extraña que hables de esta manera, pues ves perfectamente que las palmeras son muy altas y, a pesar de todo, quisieras comer sus frutos. Por lo que a mí respecta, mi preocupación principal es la falta de agua, ya que no queda nada en nuestros pellejos y no tenemos nada que beber ni nosotros ni nuestras cabalgaduras".

Entonces, el niño Jesús, que reposaba tranquilamente en el regazo de su madre, dijo a la palmera: "Inclínate, árbol, y alimenta a mi madre con tus frutos". Obedeciendo a estas palabras, la palmera inclinó al instante su cima hasta los pies de María, recogiendo así los frutos con los que se alimentaron. Cuando hubieron cogido todos los frutos, la palmera seguía inclinada, esperando la orden del que le había mandado que se inclinase. Jesús le dijo entonces: "Enderézate, palmera, recupera tu fuerza. En adelante, participarás del destino de mis árboles en el paraíso de mi Padre. Abre con tus raíces la fuente escondida en el fondo de la tierra y que broten las aguas que calmen nuestra sed". La palmera se enderezó al instante y por entre sus raíces comenzaron a brotar fuentes de aguas extremadamente limpias, frescas y dulces. Viendo las fuentes, se llenaron de gran alegría y calmaron su sed, ellos, sus gentes y todos sus ganados, dando por ello gracias a Dios (Evangelio del Pseudo-Mateo, *19-20, siglo VI).*

III. EL RELATO DE LA INFANCIA SEGUN SAN MATEO

Descripción literaria y contenido teológico de Mt 1-2

El prólogo del evangelio de Mateo está formado por tres bloques de forma literaria diferente·

—una genealogia (1, 1-17)
—un relato de anunciacion el anuncio a Jose (1, 18-25)
—un relato de tipo aggadico sobre la persecucion de Herodes, en el que se encuentra igualmente la visita de los magos (2, 1-12) y tres pequeños relatos que se terminan con una cita de los profetas· huída a Egipto (2, 13-15), exterminio de los niños (2, 16-18), instalación en Nazaret (2, 19-23)

Desde un punto de vista diferente, podemos decir igualmente que, después de la genealogia, nos encontramos con cinco escenas en las que alternan los sueños de Jose (1, 1-18, 13-15, 2, 19-23) y las intervenciones de Herodes (2, 1-12, 2, 16-18)

La narracion sigue su propia progresión cronologica y paralelamente su desarrollo topográfico, de Belén a Nazaret

Si hacemos un recuento sistemático de los datos, llegamos a la conclusión de que Mateo se preocupa esencialmente por dos cosas **Quién es Jesús** y **de dónde es?** La genealogía, a la que sigue el relato de anunciacion, pretende responder a la primera pregunta se identifica a Jesús como hijo de Abrahan, hijo de David, salvador y Emmanuel El resto del texto tiene como finalidad responder a la segunda pregunta, recordándonos las diversas peregrinaciones del niño Los dos primeros pasajes son «estáticos», mientras que el resto es «móvil» y sus personajes se mueven de un lado para otro.

Un mismo procedimiento literario sirve para concatenar unos relatos con otros, el relato comienza con una palabra o una frase o una idea que se encontraba en la ultima parte del relato anterior, este tipo de «enganche verbal» era corriente en aquella epoca Por ejemplo Mt 1 18 (el origen de Jesus) nos remite a Mt 1, 1 y 16 (Jose, el esposo de Maria) El lazo de union entre 1, 25 y 2, 1 es mas tenue (el nombre de Jesus) pero a pesar de ello la union entre los dos relatos es fuerte, ya que al anuncio sigue su realizacion, ademas, la expresion «habiendo nacido» (en griego **gennethentos)** utiliza una de las expresiones clave de 1, 16-20 «engendrado» (en griego **gennèthen).** La mencion de la vuelta de los magos a su tierra es la misma en 2, 12 y 13, sirviendo asi de lazo de unión Finalmente 2, 15 y 19 recuerdan la muerte de Herodes, el proyecto asesino de Herodes (2, 13) se cumple en el exterminio de los inocentes (2, 16) Asi, pues, el conjunto forma un todo bastante compacto en el que las escenas se evocan unas a otras y en las que se repiten las mismas expresiones el ángel del Señor (1 20, 2 13 19), el sueño (1, 20, 2, 13 19 22), el niño y su madre (2 11 13 14 20 21)

A pesar de todo, esta unidad aparente del texto no impide vislumbrar ciertas deficiencias en la construccion narrativa, partiendo de las cuales el exegeta podra quiza hacer algunas hipotesis sobre la génesis literaria del texto Debemos concentrar nuestra atencion sin embargo, en esta primera fase, en el texto tal y como se presenta actualmente Las consideraciones sobre la historia literaria del texto que tendremos que hacer algunas veces seran sumamente breves

Al aceptar la unidad del actual conjunto, reconocemos que cada elemento textual puede y debe ser

comprendido: a) en función de la perícopa en la que se encuentra; b) en función del relato de la infancia considerado en su globalidad; c) en función, finalmente, de todo el evangelio de Mateo en el que se encuentra situado. El intérprete del texto de Mateo debe desarrollar las diversas posibilidades de sentido, teniendo en cuenta estos tres niveles, tejiendo al mismo tiempo en profundidad los lazos creadores de un pensamiento nuevo. De todas formas, sería arbitrario separar a Mateo 1-2 del resto del evangelio en el que se encuentra. De hecho, la expresión «evangelio de la Infancia» tantas veces empleada corre el riesgo de llevarnos por caminos equivocados. No hay más que un evangelio, una sola palabra de salvación, y tanto en Mateo como en Lucas el relato de la infancia forma parte del conjunto evangélico. Una división arbitraria en este sentido de los relatos provoca inevitablemente la incomprensión del género literario adoptado, engendrando una falsa historización de los datos narrativos. Por otro lado, es evidente que los temas de Mt 1-2 se encuentran orquestados en el resto del evangelio. Y además, siguiendo un procedimiento de escribir corriente en los ambientes judíos y judeo-cristianos —llamado **inclusión**—, podemos descubrir expresiones semejantes al comienzo y al final del texto de Mateo. Así, la expresión «rey de los judíos» (Mt 2, 2 y Mt 27, 37); Emmanuel, Dios con nosotros y «yo estoy con vosotros» (1, 23 y 28, 20); la frase capital «salvar de los pecados» (1, 21 y 26, 28); el tema de la adoración (2, 11 y 28, 17); el espíritu (1, 18-20 y 28, 19); a esto podemos añadir el tema del respeto de los mandamientos (1, 24 y 28, 20) y el del universalismo religioso (2, 1-12 y 28, 19). Por todo ello, deberemos tener sumo cuidado en no aislar el/los relato(s) de la infancia del conjunto evangélico.

Las indicaciones que daremos a continuación sobre cada una de las perícopas de Mateo y que reúnen diversos datos linguísticos y culturales, pretenden únicamente iniciar la reflexión, sin que por ello se intente limitar arbitrariamente las fronteras del sentido.[1]

[1] Véase el excelente estudio del conjunto de Mt 1-2 en A. Paul, *L'Evangile de l'enfance selon St. Matthieu* (col. Lire la Bible). Cerf, París 1968, 192 p.

¡Qué intercambio!

¡Qué intercambio! El creador del género humano, tomando un cuerpo y un alma, se ha dignado nacer de la Virgen y, hecho hombre sin intervención del hombre, nos ha hecho partícipes de su divinidad" (Antífona de la liturgia latina).

"La fiesta que hoy celebramos renueva en nuestro favor el sagrado acontecimiento de Jesús, nacido de la Virgen María; resulta que, al adorar la natividad de nuestro salvador, celebramos nuestros propios orígenes: en efecto, el nacimiento de Cristo es el comienzo, el origen del pueblo cristiano y el cumpleaños de la cabeza es el mismo tiempo el del cuerpo. Si a cada uno se le llama personalmente, si los hijos de la iglesia se reparten a través de las épocas y los tiempos, esto no impide que, de hecho, el conjunto de los fieles nacidos de las aguas bautismales, crucificados con Cristo en su pasión, resucitados en su resurrección, situados en su ascensión a la derecha del Padre, nazca hoy con él. Todos y cada uno de los creyentes, de cualquier parte del mundo que sean, regenerados en Cristo, rompen con el pasado que corresponde a sus orígenes y se hacen hombres nuevos gracias a un segundo nacimiento; en adelante, ya no pueden ser contados según la descendencia de sus padres carnales, sino que pertenecen a la raza del salvador que ha llegado a ser hijo del hombre para que podamos nosotros llegar a ser hijos de Dios" (S. León, *sermón 6 para navidad)*

Genealogía de Jesús (Mt 1, 1-17)

Podríamos comenzar comparando las dos genealogías, la que nos ofrece Mateo y la que nos da Lucas (3, 23-38). Lugar que ocupa cada una de ellas en los evangelios respectivos, orden de presentación, punto de partida de estas genealogías, personajes comunes a las dos, mujeres que se mencionan...

El evangelio de Mateo comienza con la genealogía de Jesús. En este sentido, el autor sigue la costumbre oriental que consiste en comenzar una historia por la genealogía del personaje principal para situarlo así socialmente. En el antiguo oriente, la genealogía hacía las veces de nuestro «carnet de identidad». En la época del nomadismo, fundamentaba las relaciones entre las diversas tribus en función de un antepasado común. Después del exilio (586-538) y de la confusión que siguió consecuentemente, la genealogía adquirió una importancia considerable, aunque ahora ya desde el punto de vista del individuo y de manera particular en el caso de la tribu sacerdotal: sin una genealogía debidamente identificada, no era posible probar su pertenencia a Israel y a la raza de Leví en particular (véase Esd 2, 61). En el siglo I de nuestra era, exceptuando quizá el caso de la tribu de Leví que ejercía sus funciones sacerdotales en el templo, no era fácil que los judíos presentasen documentos dignos de fiar, ya que Herodes había quemado muchos archivos.

Así, pues, en esta nueva «sagrada escritura», redactada por Mateo y destinada probablemente a judeo-cristianos, era necesario presentar una genealogía que situase socialmente a Jesús dentro del pueblo de Abrahán y que apoyase de lleno las pretensiones mesiánicas de la comunidad respecto a su persona.

«Libro del Génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (1, 1). Podemos comparar este título inaugural con el versículo 18 que termina la perícopa utilizando el procedimiento de la inclusión (que consiste en empezar y terminar una perícopa o una obra con la misma expresión o el mismo tema); también podemos compararlo con Gén 5, 1: «Este es el libro del Génesis de Adán». Mateo inaugura la nueva revelación, imitando el texto sagrado de la Tora, es decir el Pentateuco. Ahora bien, éste comienza precisamente con el «Libro del Génesis» (según el título griego. Compárese con Jn 1, 1 que toma el título hebreo «En un principio»). A pesar de esto, el evangelista no hace hincapié en el personaje de Adán, y por tanto en Jesús como nuevo Adán, como lo hace la genealogía empleada por Lucas (Lc 3, 38).

La genealogía se divide en tres ciclos de catorce generaciones correspondientes a los tres períodos de la historia de Israel: período patriarcal, período monárquico y época posterior al exilio. Mateo parte de Abrahán para llegar hasta Jesús (mientras que Lucas remonta de Jesús a Adán). La historia del pueblo adquiere sentido y culmina en Jesús.

Esta división en tres partes era conocida en el mundo judío de entonces. El midrash **Exodo Rabba**, 15, 26 la utiliza, aunque cuenta quince generaciones por ciclo: de Abrahán a Salomón y de Salomón al hijo de Yoyaquin. Mateo utiliza catorce generaciones. Esta cifra ha dado mucho que hablar y para explicarla se han inventado las hipótesis más extrañas. La más sencilla de ellas se basa en la comparación del texto con la genealogía transmitida por Rut 4, 18-22, en la que se encuentran 10 nombres de Fares a David. Añadiendo los nombres de los tres patriarcas —Abrahán, Isaac y Jacob— y el de Judá, padre de Fares (1 Cro 1, 34; 2, 1-15), llegamos al número 14. Mateo ha utilizado la misma cifra para organizar los dos ciclos que siguen. Esta disposición es normal, ya que en las genealogías se utilizaba ordinariamente los ciclos de 7. Así, según Judas 14, Abrahán desciende de Henoc «en la séptima generación» (cf. p. 14) y Jesús, igualmente, desciende de Abrahán «en la séptima generación», en la aurora del jubileo escatológico, en el umbral de los tiempos mesiánicos.

1 . **El primer ciclo** (1, 2-6) enumera las catorce generaciones de Abrahán a David siguiendo la lista de Rut (4, 18-22, versión griega) corregida y aumentada en 1 Cro 2, 5-15. En Mateo, los catorce nombres se su-

ceden rápidamente, unidos entre sí por el verbo «engendrar». La mención de los hermanos de Judá rompe ligeramente esta monótona cadena, evocando rápidamente las doce tribus de Israel. Una de las cosas que más llama la atención es la mención de las cuatro mujeres, Tamar, Rahab, madre de Booz, Rut y la mujer de Urías (Betsabé). Más abajo volveremos a hablar de ellas detalladamente.

2. **El segundo ciclo** enumera catorce generaciones de David a Josías, volviendo a empezar por David (al que se cuenta dos veces), siguiendo en esto la costumbre de la época. La lista, salvo algunas diferencias, es la de 1 Cro 3, 10-16 (versión griega). Para poder llegar al número catorce, Mateo suprime a tres reyes (malditos según 1 Re 21, 20-21), y reemplaza a Yoyaquín por su hijo Jeconías.

3. **El tercer ciclo** (1, 12-16), que corresponde a la época postexílica, utiliza doce veces el verbo engendrar y catorce nombres, contando a José y a Jesús. Mateo suprime intencionadamente la fórmula habitual, significando así la concepción virginal. Los nombres de este ciclo (salvo Salatiel y Zorobabel, cf. 1 Cro 3, 17-19) son desconocidos, aunque se presenta a estos personajes como de sangre real y herederos del trono de David. El v. 16, punto culminante de la genealogía, reúne los dos temas esenciales: Jesús es hijo de Abrahán y de sangre real; sin embargo, existe una ruptura real entre esta ascendencia gloriosa y su propio nacimiento, ruptura que se concreta en la ausencia del verbo «engendrar». Para llegar a una conclusión tan extraordinaria como inesperada, es preciso que la fuerza de la tradición anterior a Mateo fuera grande. Por un lado, la comunidad creía firmemente que Jesús era descendiente de David («en la línea de David según la carne»: Rom 1, 3); por otro lado, e incluso con peligro de contradecirse, se afirma el misterio del nacimiento de Jesús. Volveremos a ocuparnos de estos dos temas.

LAS CINCO MUJERES

Aunque en las genealogías antiguas no fuera corriente, la mención de las mujeres no era sin embargo imposible: 1 Cro 2, 4 y 3, 5 citan a Tamar y Betsabé; también las genealogías del Pseudo-Filón mencionan mujeres. Sin embargo, el caso de Mateo es especial. ¿Por qué menciona a estas cuatro mujeres (Tamar, Rahab, Rut y la mujer de Urias), en vez de hablar de las santas mujeres cuya memoria era venerada por Israel, como Sara, Rebeca o Lea? ¿En qué se les parece María?

Una cosa es cierta: Mateo no las menciona sino como pecadoras, queriendo significar de esta manera la misión salvadora de Jesús, salido de una raza pecadora. Una lectura superficial de estos episodios podría darnos esta impresión: incesto de Tamar (Gén 38, 14-18), prostitución de Rahab (Jos 2, 1), adulterio de Betsabé (2 Sam 11, 1-5), historia de Rut (Rut 3, 7-15). Ahora bien, la tradición bíblica, y sobre todo las tradiciones orales de todos conocidas en aquella época, cantaban principalmente la justicia y los méritos inmensos de estas mujeres. «Es más justa que yo», declara Judá a propósito de Tamar (Gén 38, 26); se ensalza igualmente la fidelidad de Rut (Rut 3, 10); en Heb 11, 31 y Sant 2, 25, siguiendo la tradición judía, se considera a Rahab como heroína nacional.

¿Se les menciona acaso debido a su origen extranjero? Betsabé es la mujer de un hitita; Rut, moabita; Rahab, prosélita (extranjera agregada al pueblo de Dios) según la tradición judía, así como Tamar, que, según Filón (**De virtutibus**, 221), se convirtió al verdadero Dios. Es indudable que este tipo de universalismo es frecuente en Mateo y uno de sus temas preferidos, el universalismo de la salvación; ahora bien, en el marco de la genealogía no deja de ser un tema relativamente secundario y el caso de María difícilmente puede ser comparado con el de las mujeres mencionadas en la geneaología.

Es cierto que se podría insistir en la gratuidad con la que estas mujeres fueron introducidas por Dios en la línea mesiánica, partiendo de las tradiciones judías subyacentes. En el **Midrash ha-Gadol**, por ejemplo (texto ciertamente tardío), se explica el incesto de Tamar de la siguiente manera: «El Espíritu santo se manifestó y dijo: Tamar no se ha prostituido y Judá no quiso fornicar con ella; esto sucedió por mi causa, para que pudiese llegar el rey mesías» El **Midrash Génesis Rabba** recuerda igualmente que «el rey mesías proviene de Rut, la moabita». Finalmente, Mateo une Rahab a la línea mesiánica, contrariamente a lo que hacía la tradición judía. Si el motivo mesiánico

juega efectivamente un papel real, no acabamos de ver la razón por la que Mateo eligió una serie de mujeres tan extravagantes y no las «madres de Israel», mucho mejor situadas que ellas en la tradición y en la línea mesiánica.

La respuesta está precisamente en esta extravagancia: todas estas mujeres, incluida María, dieron a luz «irregularmente» un auténtico hijo de David. La tradición judía subraya fuertemente que Dios intervino en el caso de estas mujeres para modificar el curso normal de las cosas. En el **Tárgum Palestino** sobre Gén 38, 25, por ejemplo, Judá declara: «Lejos de Tamar, mi nuera, el haber concebido hijos de prostitución. Entonces, una voz bajó del cielo y dijo: Los dos (Judá y Tamar) han sido justificados, pues el asunto viene de Dios». Por ello, podemos concluir de la siguiente manera: Mateo cita a estas cinco mujeres porque fueron introducidas en la línea mesiánica gracias a un acto gratuito de Dios, eliminando para ello un obstáculo insuperable a primera vista. Con esto hemos llegado al núcleo del texto de Mateo.[1]

LAS DOS GENEALOGIAS DE JESUS

Para componer su genealogía, Mateo utilizó la biblia griega. En cuanto a los elementos desconocidos de su genealogía (v. 12-16), sólo podemos hacer hipótesis. La genealogía de Lucas no permite confirmar ni desmentir la de Mateo, ya que ambas son muy diferentes. Lucas presenta una larga lista de 77 nombres que van de Jesús a David, Abrahán y Adán. Jesús es el nuevo Adán en quien culmina la historia del pueblo elegido y de la humanidad entera; Lucas, cristiano helenista, manifiesta claramente su intención universalista. En Mateo, la genealogía se encuentra al comienzo de su evangelio, antes del relato del nacimiento: ya en su mismo ser, Jesús se sitúa en el seno del pueblo de Dios. En Lucas, por el contrario, la genealogía se encuentra al comienzo del ministerio de Jesús, como la de Moisés se sitúa al comienzo de su actividad liberadora (Ex 6, 14-20): de esta forma, se justifica la actividad salvífica y universal de Jesús. Esto muestra que el hecho de escribir una genealogía puede encubrir motivos muy diferentes.

Las dos listas son muy diferentes: de Jesús a David, sólo coinciden dos nombres, Salatiel y Zorobabel. El padre de José se llama Elí en Lucas y Jacob en Mateo. ¿Cómo pueden explicarse estas discordancias? No sabemos. Sólo podemos decir que la lista de Mateo es de carácter más bien monárquico, de pretendientes al trono, mientras que la de Lucas es más bien de tipo profético. ¿Utilizaron ambos elementos dispersos de alguna genealogía que no ha llegado hasta nosotros? De todas formas, una cosa es cierta y es la que tiene suma importancia para Mateo: Jesús es el hijo de Abrahán, el hijo de David, el que nació de la virgen María, en quien culmina toda la historia del pueblo elegido y que hereda, por José, la promesa mesiánica.

Ahora bien, ¿cómo es esto posible? El siguiente relato nos da la respuesta.

[1] Véase X. Léon-Dufour, *Livre de la genèse de Jésus Christ*, en *Etudes d'Evangile*. Seuil, París 1965, 49-63, y sobre todo A. Paul, *L'évangile de l'enfance*..., 9-44.

EVANGELIOS APOCRIFOS. Un "milagro" del niño Jesús

Una vez, cuando Jesús había cumplido ya siete años, jugaba con sus compañeros, es decir con los niños de su edad. Se divertían haciendo con arcilla figuras de burros, bueyes, pájaros, etc... Todos ellos estaban orgullosos de su habilidad y destreza y comentaban las cualidades de sus obras.

El niño Jesús dijo a los niños: "Ved las figuras que he hecho, les voy a ordenar que anden". Los niños le dijeron: "¿Sois vos acaso el hijo del creador?"

Así, pues, el Señor Jesús ordenó a las figuras que anduviesen e inmediatamente se pusieron a saltar. Luego les llamó y volvieron. Jesús había hecho también figuras de pájaros y de gorriones. Les mandó que volasen y volaron; que se parasen y se posaron en sus manos. Les dio de comer y comieron, de beber y bebieron. Los otros niños fueron a contar este hecho a sus padres. Estos les dijeron: "Niños, no andéis más con ése; es un mago. Tened cuidado con él, no os acerquéis a él y en adelante no juguéis más con él" (Evangelio árabe, *26, 1-2, siglo VII).*

La anunciación a José (Mt 1, 18-25)

El relato de la anunciación a José está íntimamente ligado al relato que le precede. Mt 1, 1 comienza con las palabras «Libro del Génesis de Jesucristo» y en el v. 18 se dice: «Ahora bien, esta fue la génesis de Jesucristo». La genealogía llevaba el título griego del libro del Génesis, inaugurando el relato de nuestra recreación en el Cristo Señor. Ahora comienza el relato de la «creación», del génesis del salvador. La genealogía presentaba sintéticamente toda la historia del pueblo de Dios para poder situar así al mesías y responder de esta forma a la pregunta clave: **¿quién es Jesús?** Ahora, el relato de la anunciación responde a la pregunta: **¿de dónde viene Jesús?, ¿de quién es? De Dios.** El narrador nos va indicando a lo largo del relato cómo adquirió este parentesco, este origen. El texto que precede, el de la genealogía, se situaba en dos planos, el de la continuidad (Jesús en la historia de su pueblo) y el de la discontinuidad (marcada por la ausencia del verbo «engendrar» en el v. 16). El relato de la anunciación vuelve a utilizar estos dos temas: ¿cómo puede haber continuidad en la línea mesiánica, si el mismo Dios está implicado en el nacimiento del niño? El relato soluciona la dificultad, proclamando un «doble» reconocimiento de paternidad: el niño es totalmente de Dios y, al mismo tiempo, es realmente hijo de David por José. De esta forma, el relato desarrolla el pensamiento resumido en el v. 16.

ESTRUCTURA APARENTE DEL RELATO Y ESQUEMAS QUE SE REPITEN

En su estructura aparente, Mt 1, 18-25 es bastante parecido al relato del envío de los discípulos de Jesús a Betfagué en Mt 21, 1-7. En los dos casos se confía una misión (1, 20-21 y 21, 1-3) apoyándose en un texto profético (1, 22-23 y 21, 4-5) al que sigue su ejecución (1, 24-25 y 21, 6-7). La introducción a la cita profética emplea una fórmula que, salvo algún pequeño detalle, se emplea en Mateo diez veces: «para que se cumpliese lo que había sido dicho por el profeta» (Mt 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 13, 35; 21, 4 y 27, 9). Compárese igualmente Mt 1, 24 y 21, 6: «haciéndolo como Jesús les había dicho»; esta fórmula es bastante corriente en el Pentateuco después de la mención de los mandamientos (cf. igualmente Mt 26, 19).

Mt 1, 18-25 puede ser considerado también relato de anunciación desde un punto de vista más preciso, ya que entra bien en el esquema de relatos de anunciación de los que existen varios ejemplos en la biblia, en la literatura intertestamentaria (cf. p. 14, la anunciación evangélica a Amrán, padre de Moisés) y en Lucas (cf. p. 44). El recuadro de la página siguiente muestra los elementos que se encuentran comúnmente en estos relatos de anunciación.

José y María

María estaba casada con José o le había sido dada ya en matrimonio. Ahora bien, María se encontró encinta por obra del Espíritu Santo, es decir, por la fuerza de Dios, según el sentido normal dado a esta expresión en la biblia y la literatura intertestamentaria. De esta forma, la situación es paradójica: María es la esposa de José y el niño que espera viene de Dios. Esto equivale a poner directamente en tela de juicio el origen davídico de Jesús. Otra dificultad se añade a la primera, aunque esta vez el origen está en José: «José, su esposo, era un hombre justo y/pero no queriendo difamarla públicamente, decidió devolverla secretamente». Este versículo ha hecho correr ríos de tinta y las hipótesis que pretenden explicarlo son innumerables. Dos son las principales causas de dificultades.

1. No se conocen suficientemente bien las costumbres judías del tiempo de Jesús por lo que al repudio se refiere. No se conoce la repudiación «secreta»; la repudiación es siempre un acto legal público ante testigos y con el documento de repudiación (Dt 24, 1). Por eso traducimos por «devolver», que tiene sentido más amplio que «repudiar» y que no implica necesariamente el acto de repudiación y de difamación pública.

Por otro lado, no vemos qué texto de la ley podría alegarse en este caso. Cuando un marido tenía sospechas de la fidelidad de su mujer, le hacía beber el «agua amarga» (Núm 5, 13-31); el Tárgum Palestino añade: si se ve que la mujer es inocente, «se

Relato de la anunciación

Estos son los elementos que se encuentran generalmente en un relato de anunciación:

1. *Situación de los personajes,* señalando al mismo tiempo una dificultad (esterilidad de Isabel, virginidad de María). En Mt 1, 18, la dificultad parece insoluble: el niño viene de Dios, de tal manera que el matrimonio de José y María se pone directamente en tela de juicio.

2. *Aparición del ángel del Señor.*

3. *Miedo-asombro* producido por la aparición y que generalmente se expresa con la fórmula "no temas" (Lc 1, 13 y 30). En Mateo 1, 20, al no haber visión divina, no existe tampoco en José ninguna reacción de miedo y la expresión se integra hábilmente en la frase "no temas tomar..."

4. *Anuncio de la llegada, mención del nombre y de la misión,* que muchas veces empieza con la expresión técnica "He aquí "(Lc 1, 20. 31). En Mt 1, 23, "he aquí" se encuentra al comienzo de la cita bíblica.

5. *Pregunta* que plantea la dificultad (Lc 1, 18. 34). En Mt 1, 20, las intenciones de José son las que pueden crear dificultades: al devolver a su mujer, pone en peligro la filiación davídica de Jesús.

6. *El mensajero da una señal* que apoya y garantiza la anunciación (Lc 1, 19-20 y 35-36). En Mt da la impresión de que falta esta señal; la cita de Isaías 7, 14 llena esta aparente laguna: el signo dado por Dios a Acaz era precisamente la concepción y el alumbramiento del rey futuro: "Por eso, el Señor os dará él mismo una señal: he aquí que la joven está encinta y da a luz un hijo al que pondrá por nombre Emmanuel". Lo mismo en Mt 1, 23: la señal de la escritura de Is 7, 14 garantiza el mensaje del ángel. Es necesario que nos demos cuenta de esta situación y de su importancia: la finalidad primera del relato no es la concepción virginal; en efecto, ésta no constituye sino un signo sensible.

7. *Ejecución del signo y realización del anuncio.*

quedará encinta y dará a luz un hijo varón» (Tárgum de Núm 5, 27-28). Si una joven, virgen, dada ya en matrimonio a un hombre, se acuesta antes con otro, debe ser lapidada (teóricamente) (Dt 22, 23-24). Ahora bien, ninguna de estas leyes se aplica realmente al caso de María y no podía ser «devuelta» a su casa, ya que todavía vivía con sus padres.

2. La segunda dificultad es fruto de un error de lectura que se ha evitado raras veces. El lector, muchas veces, abandona el texto y se sitúa en el plano del acontecimiento (o de lo que él cree que es el acontecimiento). Intenta adivinar los sentimientos y la psicología de los personajes, reconstruyéndolos según su propia imaginación. Por ello, las gentes se preguntan muchas veces si José creía en la culpabilidad de María o si su mujer le había contado ya todo lo sucedido. Estos piadosos sentimientos se enfrentan con la dificultad que supone el v. 22, en el que el ángel anuncia a José la realidad de la situación. Los padres de la iglesia fueron muchas veces por estos caminos. Por lo que se refiere a la llamada «duda de

¿Casada o prometida?

La traducción "prometida" no es suficientemente fuerte y los esponsales no eran corrientes en aquella época. Por otro lado, en Mt 1, 19 a José se le llama "el esposo" de María.

Según las costumbres de la época, el matrimonio se celebraba en dos partes o momentos. Una vez celebrado el compromiso mutuo que unía jurídicamente a los esposos, la esposa continuaba en casa de sus padres aproximadamente durante un año, hasta el día en que el esposo se la llevaba consigo para hacer vida común. La frase "antes de que hubieran habitado juntos" se refiere a esta costumbre. Durante el año durante el cual la esposa continuaba todavía sometida a la autoridad de sus padres, no se admitían generalmente las relaciones conyugales, por lo menos en Galilea. No olvidemos que las chicas se casaban, o mejor dicho las casaban, entre los doce y los quince años y los chicos eran algo mayores, aunque no mucho. José debía ser pues un joven.

José», ni siquiera se menciona en el texto. Todas estas hipótesis son auténticos castillos de arena.

Intentemos pues situarnos únicamente a nivel del texto. Por un lado, el matrimonio de María y José se pone en tela de juicio por la presencia del niño. Por otro, el proyecto divino corre el peligro de no poderse llevar a cabo si José persiste en su decisión: justo como es, no puede reconocer una paternidad a la que no tiene derecho; quiere separarse de María sin difamarla.[1] Imaginemos por un momento que el texto del v. 19 diga algo así: «José, su esposo, calló el asunto» o «hizo como si no hubiera pasado nada». Para el narrador, esta afirmación hubiera implicado la apropiación indebida de José de un bien que no le pertenecía. Sólo Dios podía llevar a José a aceptar una paternidad semejante. Entonces, José debería tomar consigo a María junto con el niño engendrado por el espíritu; de esta forma, lo integraba en la línea mesiánica. La adopción legal no era una ficción jurídica. El niño adoptado se convertía realmente en hijo, con todas las pretensiones y derechos que le otorgaba, en adelante, su registro genealógico.

Un escrito judío del siglo I de nuestra era, el Apócrifo del Génesis descubierto en Qumrân, nos cuenta el extraordinario nacimiento de Noé, irradiando luz, hasta tal punto que su padre, intrigado por este hecho, piensa que el niño es fruto de la unión de su mujer con un ángel (como los hijos de Dios de los que nos habla Gén 6, 1-4). Matusalén, el abuelo, tranquilizó a nuestro hombre: el hijo era verdaderamente suyo. En Mateo, por el contrario, José se entera del misterio del nacimiento del niño Jesús y, a pesar de todo, acepta la paternidad, o mejor dicho, la función paterna. José, justo como era, se muestra fiel a la voluntad de Dios, tanto en su primer gesto de devolver a María como al aceptar su función paterna.

El anuncio del ángel

Sólo Dios podía cambiar el curso de los acontecimientos, ya que José, con todo derecho, hubiera debido separarse de María. Pero «el ángel del Señor», es decir, Dios en el lenguaje de la biblia (Gén 16, 7-13; Ex 3, 2), se le apareció en sueños. Este es uno de los medios normales de comunicación que Dios utiliza con las gentes que no se benefician de la inspiración profética (Gén 20, 3; 28, 12; Jb 33, 15). No perdamos tiempo imaginando las modalidades concretas de estos sueños o reconstruyendo con la imaginación la escena: lo que Mateo quiere decir es sencillamente que José no obró por propia iniciativa, sino guiado por Dios.

José debe ratificar su matrimonio y, con ello, asumir la paternidad de Jesús. Al darle su nombre (v. 25), lo adopta y esta adopción confiere al niño todos los derechos legales, incluido el de la inserción en la línea mesiánica. Señalemos el título de «hijo de David», inmediatamente después del nombre de José: el niño engendrado por el espíritu será hijo de David por José.

Como en los otros relatos de anunciación, el ángel anuncia el nombre del niño que va a venir: «Jesús» —forma helenizada de Yeshua, que significa «Dios salva» (en hebreo Yehoshua, que se traduce por Josué y que significa «salvación de Dios»). Utilizando un juego de palabras típicamente semítico, el ángel revela al mismo tiempo la misión del niño: «él salvará a su pueblo de sus pecados».

Estamos tan hechos a expresiones como «salvador» o «salvación de los pecados» aplicadas a Jesús, que no nos damos cuenta de su carácter extraordinario. En la biblia, es a Dios al que se le llama muchas veces «salvador» (Dt 32, 15; 1 Sam 10, 19). En el siglo I, este título estaba reservado únicamente a Dios: como recuerda el Pseudo-Filón, sólo Dios salva (LAB 6, 9s). Al mesías que esperaban algunos, no se le llamaba «el salvador», aunque se es consciente de su misión liberadora (cf. p. 13, la anunciación de Moisés y su misión liberadora). Los judíos desconfiaban profundamente de este título empleado con profusión en el mundo helenístico, en el marco de las religiones de misterios y en el culto imperial. Sin embargo, a Jesús se le llama muchas veces «salvador» en el N.T.: Jn 4, 42 y 1 Jn 4, 14; Lc 2, 11; Hech 5, 31 y 13, 53; Ef 5, 23; Fil 3, 20; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2 Pe 1, 1-11; 2, 20; 3, 14. Esta lista nos muestra ya que el título era

---

[1] Como en el caso de Amrán, padre de Moisés, que también quiso devolver a su esposa Yokebed durante la persecución de Egipto, según cuenta una tradición judía; según el Pseudo-Filón (cf. p. 14), no quiso repudiarla, ya que Amrán y Yokebed eran gentes piadosas.

Los hermanos de Jesús

La frase "Pero no la conoció hasta que hubo dado a luz a un hijo" no ofrece base suficiente como para sacar conclusiones en un sentido o en otro sobre las posibles relaciones conyugales entre José y María después del nacimiento de Jesús. A pesar de ello, el asunto se ha discutido acaloradamente desde hace siglos; todos conocemos las posiciones de las diversas tradiciones eclesiales: los protestantes aceptan muchas veces estas relaciones; los católicos y los ortodoxos mantienen generalmente la virginidad de María; de todas formas, actualmente, muchos cristianos, por más que se esfuercen, no acaban de comprender el interés del problema.

La discusión tiene como punto de partida las menciones de los "hermanos" de Jesús en el Nuevo Testamento. Marcos habla dos veces de ellos. En Marcos 6, 3, da incluso sus *nombres: Santiago y José, Simón y Judas*, mencionando al mismo tiempo a sus "hermanas". En Marcos 3, 21. 31-35, señala su incomprensión (cf. Jn 7, 3-5). Formarán parte del primer grupo de fieles (Hech 1, 14; cf. 1 Cor 9, 5) y uno de ellos, Santiago, "el hermano del Señor", asumirá la responsabilidad de la iglesia de Jerusalén. Si Jesús tiene hermanos y hermanas, la conclusión es clara: María tuvo otros hijos además de Jesús. Así pensaban algunos autores antiguos, al margen de la iglesia, como Tertuliano, Helvicio y Joviniano.

Pero el asunto no es tan sencillo. Los padres de la iglesia afirmaron constantemente la virginidad perpetua de María, entre otros Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea... La tradición es antigua. Para ellos, los hermanos de Jesús son sencillamente los hijos del primer matrimonio del "viejo" José. Solución evidentemente artificial y sin base escrituraria y que muestra bien la creencia de toda la iglesia antigua en la virginidad de María.

San Jerónimo piensa que la palabra "hermano", en hebreo, puede designar no solamente un hermano de sangre, sino sencillamente alguien con quien se tiene lazos de parentesco. Los hermanos de Jesús serían, pues, sus primos. Efectivamente, en hebreo y arameo la palabra *ah* puede significar un hermano de sangre, un hermanastro (Gén 42, 15; 43, 5), un sobrino (Gén 13, 8, 14, 16; 19, 15) o un primo (Lev 10, 14; 1 Cro 23, 21-22). Las lenguas semíticas no tienen palabra especial para designar a los "primos"; en las sociedades antiguas, donde todos vivían juntos, los primos eran asimilados a los hermanos. Los traductores griegos de la biblia se acomodaron a la manera de hablar oriental, traduciendo el hebreo *ah* por *adelphos* (hermano) y no por *anepsios* (primo). Así, pues, la palabra "hermano" en el Nuevo Testamento puede significar lo que nosotros llamamos "primo" y lo mismo la palabra "hermana", derivada de la misma raíz hebrea.

Pero la mera posibildad no constituye una prueba. Para dar un juicio claro sobre el asunto, harían falta otros criterios. Ahora bien, solamente podemos presentar sugerencias, más o menos sólidas, según los casos.

1. Los relatos de la infancia insisten fuertemente en la virginidad de María.

2. Mc 6, 3 da la lista de los hermanos de Jesús. Ahora bien, dos de esos nombres, Santiago y José, se encuentran en Mc 15, 40. 47 y 16, 1. Según el evangelista, su madre se llamaba también María. Se trata quizá de la hermana de María, la Virgen, de la que habla Juan: "la hermana de su madre, María, mujer de Clopas" (Jn 19, 25). Pero, Juan, ¿habla de una o de dos mujeres ("la hermana de su madre *y* María...")?

3. Los hermanos de Jesús no son calificados nunca como "hijos de María", contrariamente a lo que sucede con Jesús (Mc 6, 3). Es cierto que esta fórmula es poco corriente en los ambientes judíos, en los que se menciona siempre el nombre del padre. No la encontramos más que en Mc 6, 3, aunque hay muchos manuscritos que leen en este pasaje, como en Mt 13, 55, "el hijo del carpintero y de María". El argumento es interesante, aunque frágil.

4. En la cruz, Jesús confía su madre a Juan y no a sus hermanos, cosa rara si de verdad se trataba de hermanos de sangre. Pero esto tampoco constituye una prueba.

En conclusión, podemos decir que la exégesis no puede fundamentar con certeza la posición tradicional católica y ortodoxa. Tampoco se impone la opinión contraria. En esta zona de sombras e incertidumbres se sitúa precisamente la riqueza de nuestras respectivas iglesias. Por otro lado, hoy en día la problemática comienza a desplazarse. ¿Qué queremos decir exactamente al proclamar la virginidad de María? ¿No quiere decir en primer lugar que afirmamos con fuerza la radicalidad del don de Dios para con ella, ya que el hijo de María es al mismo tiempo el Hijo de Dios, "su Padre"? (cf. c. VI).

corriente en las comunidades heleno-cristianas y judeo-cristianas de la diaspora (como la de Mateo)

La expresion «salvar de los pecados» es todavia mas extraña si cabe Si se hablaba de un mesias que liberaria a Israel desde el punto de vista politico, todo lo mas (Test de Levi 2, Test de Juda 24) la salvacion de los pecadores era prerrogativa divina (Sal 130, 8) Ahora bien esto es precisamente lo que quiere sugerir el evangelista su atencion no se centra en la concepcion virginal como tal (y a fortiori en sus aspectos biologicos), sino en la filiacion divina de Jesus es el Emmanuel es decir, «Dios con nosotros» en sentido propio Para Mateo este nacimiento no es como los otros simplemente humano manifiesta claramente el don creador de Dios, inserto en la carne de Maria y propuesto a los hombres para llevar a cabo la obra misma de Dios, la salvacion de los pecados Mateo habla dos veces de este don creador de Dios por el espiritu (1, 18-20) El tema era conocido en la biblia (Sal 104 30, Ez 37, 5s, Jdt 16, 14) y en la literatura intertestamentaria (Apoc siriaco de Baruc 21 y 23, 5) El espiritu, es decir Dios mismo, se ha comprometido en este nacimiento

La Virgen concebirá

Mateo añade al anuncio divino el versiculo de Isaias 7, 14 Texto famoso Se trata ni mas ni menos de la profecia del Emmanuel El rey Acaz no tenia heredero y el pais estaba en peligro En una situacion tan peligrosa, ¿que va a suceder con la dinastia de David? Dios interviene por medio de su profeta oficial y ofrece al rey una señal «Mira, la joven esta encinta y da a luz un hijo y le pondra por nombre Emmanuel» La joven, en hebreo Alma, designa en este texto a la esposa del rey La linea davidica no se interrumpira y Ezequías, hijo de Acaz, se hara cargo de la promesa dinástica (2 Sam 7) Es dificil saber en que epoca se empezó a leer este texto en sentido mesiánico y mas dificil saber por qué la traducción griega de los Setenta, ya en el siglo II antes de nuestra era, tradujo la palabra **Alma** por **parthenos**, «la virgen» ¿Quiere decir esto que la tradición judía de Alejandria esperaba el nacimiento virginal del mesias? Quiza sea ir un poco demasiado lejos Por nuestra parte, diríamos mas bien que se esperaba un mesías que fuera obra de Dios, aunque esto no supusiera necesariamente una ruptura en la generacion de los descendientes de David Para los antiguos, generacion humana y creacion divina se armonizaban perfectamente Por su parte, Mateo no podia elegir un texto mas adecuado para aplicarlo a Jesus, pero lo que le preocupa —es decir lo que constituye la preocupacion fundamental del relato— no es tanto el reconocimiento del gesto divino en Maria, sino mas bien la ruptura aparente de la linea davidica, ya que la generacion humana es excluida por Mateo por ello Jose debera reconocer al niño como suyo y darle su nombre No es ya la madre del niño la que le pone el nombre, como en Is 7 14 ni tampoco solo Dios, como se dice en un manuscrito de Isaias descubierto en Qumrân, sino Jose, al que el angel aplica la profecia «un hijo al que se (semitismo para designar a Dios) le pondra por nombre Emmanuel», el narrador continua » a quien el (Jose) puso por nombre Jesus» (Mt 1, 23-25) Dios y Jose juntos participan en el acto de dar el nombre a Jesus y por tanto en su existencia y en su identidad

*

Como la genealogia que precede, este texto es igualmente propio de Mateo, y es francamente dificil descubrir —a nivel de la historia literaria— un texto «anterior» a nuestro texto actual Algunos piensan que este pre-texto hipotetico habria constituido un relato

Anunciación a José
Anunciación a María

Es curioso que, en nuestra epoca, tan sensible al aspecto social de las cosas y de las personas ante estos dos textos tan importantes se haya olvidado el texto referente a Jose, dejando de lado al mismo tiempo el papel tan trascendental que jugo De forma simplista, podriamos decir que, en la sociedad de entonces, sin Jose, Jesus corria el peligro de no ser autenticamente hombre Maria le dio su ser, ciertamente, pero Jose, al darle su nombre, le hace un autentico ser social lo introduce en la condición humana, gracias a el, Jesús podra echar raíces en su pueblo, en una ascendencia, gracias a José, Jesús entra en una tradicion determinada, aprende un oficio Por ello, es facil comprender que María pudiera decir un día a Jesus "Tu padre y yo " (Lc 2, 48)

apologético que combatiese calumnias judías sobre el nacimiento virginal: el hijo de María ¿no sería fruto de la unión de ésta con un soldado romano? De todas formas, da la impresión de que esta polémica no existió antes del siglo II de nuestra era.

Por todo esto, nos contentaremos con apelar a tradiciones orales recogidas por el evangelista y formuladas siguiendo moldes literarios a su disposición, construyendo el conjunto según su propia inspiración. Entre los materiales utilizados debemos tener en cuenta en primer lugar la fe, tradicional ya desde esa época, en la concepción divina de Jesús (hasta tal punto que Mateo ni siente necesidad siquiera de justificarla), así como la aplicación a Jesús-mesías del título de hijo de David. Estos dos son los puntos clave del relato. Entre los instrumentos literarios necesarios para la utilización de estos materiales de base, debemos señalar en primer lugar el esquema tradicional (o molde literario) de los relatos de anunciación y, en segundo lugar, toda una colección de textos del Antiguo Testamento que sirvieron para actualizar la persona de Jesús en la comunidad de Mateo. El evangelista, como sus contemporáneos escribas, era evidentemente experto en la producción y actualización de los textos sagrados, a partir principalmente de la biblia griega (el texto hebreo de Is 7, 14 habría deshecho por completo la argumentación del evangelista que éste pone en boca del ángel). Con todos estos datos e instrumentos, Mateo pudo ofrecer a las comunidades judeo-cristianas de la diáspora siria una presentación viva y llena de imágenes de la reflexión eclesial sobre el Niño-Dios, nuevo David.[2]

[2] A propósito de este texto, puede consultarse X. Léon-Dufour, *Etudes d'Evangile*. Seuil, París 1965, «L'annonce à Joseph», 69-81.

EVANGELIOS APOCRIFOS. "Milagros" del niño Jesús

Jesús llevaba a los niños conduciéndoles al borde del pozo al que toda la gente del pueblo iba a sacar el agua. Y tomando de las manos de los niños los cántaros, los chocaba unos contra otros y los tiraba contra las piedras y al pozo. Los niños no podían volver a sus casas, pues tenían miedo de sus padres. Jesús, al ver llorar a los niños, les llamó y les dijo: "No lloréis, os voy a devolver vuestros cántaros". Y dio órdenes a las aguas del pozo, y éstas devolvieron a la superficie los cántaros intactos...

Otro día, Jesús tomó consigo a varios niños y se fue con ellos a pasar un rato debajo de un gran árbol. Y ordenó al árbol que inclinase su ramaje. Jesús se montó en el árbol y se sentó encima. Y ordenó al árbol que se enderezase. Y el árbol se enderezó dominando todo el lugar. Jesús se quedó una hora. Los otros niños le gritaban diciéndole: "Ordenad al árbol que baje para que podamos subirnos también nosotros". Jesús ordenó al árbol que bajase su ramaje; y dijo a los niños: "Venid corriendo junto a mí". Y éstos subieron a toda prisa y llenos de gozo junto a Jesús. Poco después, Jesús dio órdenes al árbol para que se bajase, y el árbol bajó su ramaje; los niños descendieron con Jesús y el árbol se enderezó (Libro armenio de la infancia, *23, 2-3, siglo VI)*

*

Un día, nuestra Señora Santa María dijo al Señor Jesús: "Hijo mío, ve a buscar agua al pozo". Cuando fue para traer el agua y, después de haber llenado el cántaro, lleno como estaba, cayó y se rompió. El Señor Jesús extendió su velo y recogió el agua llevándola a su madre en el velo. Santa María al verlo se llenó de admiración. Y todo lo que veía lo guardaba y encerraba en su corazón (Lc 2, 19, 51).

Otra vez, Jesús iba paseándose con José. Encontraron a un niño que iba corriendo. Este se chocó con el Señor y Jesús cayó. Jesús le dijo: "Así como tú me has tirado al suelo, así también tú vas a caerte al suelo y no te levantarás más". Al instante, el niño cayó y murió (Evangelio árabe de la infancia, *45 y 47, siglo VII)*

Jesús y Herodes (Mt 2)

A la pregunta sobre la identidad de Jesús, Mateo respondía diciendo que Jesús era el Emmanuel, nacido de Dios, y el mesías hijo de David. El c. 2 gira en torno a otro problema: ¿de dónde es y de qué época?

Mateo sitúa a Jesús en el espacio: es de Belén y de Nazaret (2, 1-23). El texto en su conjunto se ocupa, no solamente del «lugar» en el que Cristo debía nacer (2, 4), sino también de Jerusalén, de Belén, de Egipto, de Rama y de Nazaret. Las cuatro profecías citadas por el evangelista aluden a estos lugares.

Mateo sitúa igualmente a Jesús en el tiempo: en la época de Herodes el Grande y en la de su hijo Arquelao. Ahora bien, el papel jugado por Herodes en cada uno de los pequeños relatos que presenta Mateo supera con creces el de simple indicador de una época. El juego antitético de los personajes-clave, Jesús y Herodes, es la base de este conjunto relativamente bien unificado. El capítulo está formado por la visita de los magos (2, 1-12), al que siguen tres pequeños *relatos que se terminan con una cita bíblica* (2, 13-15. 16-18. 19-23).[1]

1. La VISITA DE LOS MAGOS (Mt 2, 1-12)

A Jesús se le sitúa en el espacio y en el tiempo: en adelante, todos podemos llegar hasta él, como los magos, cuyo relato podría titularse de la siguiente forma: «En busca de Jesús». Así se articulan los elementos del relato:

- **A.** v. 1-2. Los magos buscan al rey de los judíos, guiados por el astro.
- **B.** v. 3-6. El rey Herodes, asustado, busca la respuesta en la escritura.
- **C.** v. 7-8. También Herodes quiere buscar a Jesús y confía esta misión a los magos.

[1] Podríamos igualmente distinguir cinco elementos dividiendo en dos el primer relato: búsqueda de los magos (2, 1-6); adoración de los magos (2, 7-17). En este caso, el primer elemento se termina con una cita (2, 6), pero no el segundo; a no ser que consideremos la frase «le ofrecieron oro...» como una alusión a Is 60, 6, aunque en este caso faltaría la introducción corriente «para que se cumpliese...».

- **A'.** v. 9-10. El astro conduce a los magos, llenos de gozo, hasta donde se encuentra Jesús.
- **B'.** v. 11. Encuentran a Jesús en persona y se postran.
- **C'.** v. 12. Desbaratan los planes homicidas de Herodes.

Los magos encuentran, Herodes no. Primera de las oposiciones del relato. Sería interesante buscar las antítesis que ponen en evidencia los mecanismos del relato, así como sus temas esenciales; por ejemplo:

— Herodes quiere adorar. Los magos adoran.
— El justo José (verdadero Israel) y los magos (paganos) acogen al niño/Herodes y Jerusalén le rechazan.
— El rey Herodes/Jesús, el rey de los judíos.
— Lectura todavía velada de las escrituras/descubrimiento tangible del salvador.

Partiendo de estas oposiciones, ¿cuáles son los *temas esenciales que parecen desprenderse de* este relato?

Herodes

A partir del año 40 antes de nuestra era, Herodes el Grande reinó en Judea, por obra y gracia del senado romano. De origen extranjero, idumeo (Edón es uno de los enemigos tradicionales de Israel, cf. Ml 1, 2-5), se impuso a los judíos por la fuerza después de suplantar y exterminar a la dinastía real de los judíos asmoneos. La lucha por el poder le era de sobra conocida. Sus policías, muy eficaces, dejaron tristes recuerdos. Incluso en su vejez se negó constantemente a abandonar el trono, no teniendo escrúpulo alguno en asesinar a algunos de sus hijos demasiado ambiciosos para su gusto. Por ello, era más que imposible que aceptase la existencia de descendientes de David pretendientes al trono. El relato de Mateo 2 es como un eco y su trasposición de esta situación conflictiva. El gran rey, del que todavía se guardaba vivo recuerdo a finales del siglo I de nuestra era, se convertía en el adversario del verdadero rey; él era el faraón perseguidor del Nuevo Moisés (cf. p. 14) y por tanto el simbolo de los poderes amenazadores

de este mundo. Por ello, la situación histórica de la época de Herodes aclara en cierto modo el texto de Mateo.

Herodes murió días antes de la pascua del año 750 (de la fundación de Roma), es decir en el año 4 antes de la era cristiana.[1] Si añadimos los dos años mencionados en Mt 2, 16, muchos sitúan el nacimiento de Jesús hacia el año 7-6 antes de nuestra era. Pero este tipo de cálculos es muy delicado (cf. p. 52).

Los magos

Según Herodoto, los magos eran originariamente una tribu meda que se convirtió en casta sacerdotal de los persas. Practicaban la adivinación, la medicina y la astrología. Por ello, Jerjes, asustado por un eclipse de sol, preguntó su significación a unos magos. La astrología no tiene muy buena fama en la biblia: véase Dn 1, 20; 2, 2. 10 o Hech 8, 9 y 13, 8; los magos Yannés e Ymbrés aparecen en el relato del anuncio de Moisés a Faraón (cf. p. 13). En Mateo, sin embargo, se presentan como personajes honorables. La tradición latina los convertirá en reyes (según el salmo 72, 10), concretamente tres, teniendo en cuenta los regalos ofrecidos e incluso se precisarán sus nombres: Gaspar, Melchor y Baltasar, según un manuscrito parisino del siglo VI. Los cristianos sirios y armenios piensan que se trataba de una docena de magos. Mateo es mucho más parco en detalles. Incluso su país de origen queda en la oscuridad: para un judío, «el oriente» designa todo lo que está más allá del Jordán. Debido a los regalos, la tradición cristiana pensará que vinieron de Arabia, país del incienso. Además, Balaán, ¿no era un mago venido de oriente (Núm 23, 7), que anunció la estrella de Jacob (24, 17)? Plinio (**Hist. Nat.**, 30, 1, 16) y Suetonio (**Nero**, 13) cuentan que, en el año 66 de nuestra era, algunos magos de Persia fueron a honrar a Nerón, siguiendo la indicación de los astros y luego se volvieron por otro camino, como en Mt 2, 12 (véase igualmente 1 Reyes 13, 9).

En Mateo, los magos, alertados por «el surgir de un astro», vienen a postrarse ante Jesús. La astrología se postra. En una época en que las creencias astrales estaban tan extendidas (y desde entonces no hemos cambiado mucho), era necesario que el evangelista, al igual que la primera comunidad de san Pablo, subrayase la supremacía del Señor sobre los «elementos del mundo» (Gál 4, 3). Ahora bien, el relato no se reduce a esto. Otra finalidad de tipo polémico existe también en el relato: Herodes, y Jerusalén con él, no reconocen al mesías y le ponen una trampa; por el contrario, los magos extranjeros, símbolo de las naciones paganas, son los primeros que vienen a adorar al salvador. Este es, evidentemente, uno de los temas preferidos de Mateo (Mt 8, 10; 12, 18s; 15, 24; 24, 14; 28, 19). El mesías inaugura una religión abierta a todos los pueblos (cf. Sal 72, 11, con el mismo verbo utilizado para «postrarse»; Is 2, 2-3; 45, 14; 60, 1-6).

La estrella

«Hemos visto su astro cuando salía», dicen los magos. No perdamos tiempo buscando una estrella en el cielo. Mateo no piensa en un fenómeno de tipo natural, sino más bien en un astro que aparece y desaparece en un momento determinado. Sólo su función tiene sentido y no su existencia como tal. En la comunidad judeo-cristiana del evangelista, este lenguaje era comprendido sin ninguna dificultad. En el mundo helenístico se utilizaba este lenguaje para recordar a la gente su destino, «su estrella». El tema de una estrella que aparece en el momento de nacer un gran hombre estaba muy extendido (en los casos de Alejandro, César, etc.). Lo mismo sucedía en el mundo judío; se contaba que unos astrólogos habían anunciado al rey el nacimiento de Abrahán: «han visto una estrella que subía por los cielos... Esto significa que un niño se hará dueño del mundo entero» (Midrash Sefer ha-Yashar).

En efecto, la estrella es la metáfora del rey-mesías. El texto de Números 24, 17 («de Jacob sube una estrella, de Israel surge un cetro») ha sido traducido en la biblia griega de la manera siguiente: «Un astro subirá a Jacob y un **hombre** surgirá de Israel». El Tárgum palestino precisa todavía más. «Un **rey** se levantará de la casa de Jacob y **un salvador** de la casa de Israel». Este lenguaje era corriente en aquella época, como se ve en Apoc 22, 16: «Soy un vástago de la

---

[1] Nuestro sistema de datación se basa en los cálculos de Dionisio el joven, monje del siglo VI, que se equivocó, haciendo comenzar nuestra era en el año 754 de Roma, es decir, con cuatro años de retraso.

posteridad de David, la estrella brillante de la mañana», dice Jesús. La segunda rebelión judía contra Roma (135 de nuestra era) estaba dirigida por un hombre llamado «el hijo de la estrella» (en arameo Bar Kokhba), en función de Núm 24, 17 y el célebre rabino Aquiba no dudó un instante en reconocerlo como mesías.

En Mateo, sin embargo, la estrella no es únicamente una sencilla metáfora para designar al mesías. Sirve igualmente para guiar a los magos. Es al mismo tiempo un signo de Dios que traduce en hechos lo que los escribas no podían descubrir enteramente en la profecía de Miqueas. Además, en la antigüedad se consideraba a las estrellas como seres animados de naturaleza espiritual, divinidades para los paganos, ángeles para los judeo-cristianos. Por ello, no hay tanta diferencia entre la estrella que guía a los magos en el texto de Mateo y los ángeles de Lucas que conducen a los pastores al pesebre. En ambos casos, la providencia de Dios guía a los hombres.

Belén

Herodes convoca a «todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo». La expresión es extraña (mientras que la fórmula los «ancianos del pueblo» era más común). Es probable que Mateo hable, de hecho, del sanedrín del que formaban parte los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos del pueblo o notables. De esta forma, en la respuesta que van a dar al rey, se hallan comprometidos todos los representantes del pueblo, los más calificados, es decir, todo Israel. Se trata, en efecto, de una respuesta con autoridad, ya que se apoya en la palabra profética de Miqueas 5, 11, a la que se añade un elemento sacado de 2 Sam

---

EVANGELIOS APOCRIFOS. Los reyes magos

Un ángel del Señor se fue a toda prisa al país de los persas, para avisar a los reyes magos que fueran a adorar al niño recién nacido. Estos, después de haber sido guiados por la estrella durante nueve meses, llegaron a su destino en el preciso momento en el que la virgen se convertía en madre. En efecto, en aquella época, el reino de los persas era el más fuerte y sus victorias sobre todos los reyes que existían en los países de oriente no tenían número. Los reyes de los magos eran tres hermanos: el primero, Melkon, reinaba sobre los persas; el segundo, Baltasar, reinaba en las Indias y el tercero, Gaspar, poseía el país de los árabes. Habiéndose reunido por orden de Dios, llegaron en el preciso momento en el que la virgen se convertía en madre. Apresuraron su paso y pudieron encontrarse allí en el momento mismo del nacimiento de Jesús (...)

Aquella misma noche, un ángel guardián fue enviado a Persia. Se les apareció a las gentes del país en forma de estrella de gran brillo, e iluminó toda la tierra de los persas. Así, pues, el 25 del primer kanun —fiesta de la natividad de Cristo— hacían una gran fiesta en el país de los persas, adoradores del fuego y de las estrellas, y todos los magos, con gran pompa y aparato, celebraban magníficamente su solemnidad; en aquella ocasión, de repente, apareció una intensa luz encima de sus cabezas. Toda la gente, dejando a sus reyes, sus festejos y alegrías, salió para gozar del espectáculo. Vieron cómo una ardiente estrella se había levantado sobre Persia. Su brillo era comparable al de un gran sol.

Los tres reyes dijeron a los sacerdotes en su lengua: "¿Qué es este signo que estamos viendo?" Y usando de sus dotes de adivinos, dijeron: "Ha nacido el rey de los reyes, el dios de los dioses, la luz que sale de la luz. Uno de los dioses ha venido a nosotros para anunciarnos su nacimiento, para ofrecerle dones y adorarle".

Entonces, todos, jefes, magistrados y generales se pusieron en pie y dijeron a los sacerdotes:" ¿Que presentes conviene llevarle?" Ellos respondieron: "Oro, mirra e incienso".

Entonces, tres reyes, hijos de los reyes de Persia, tomaron, como guiados por una misteriosa disposición, uno tres libras de mirra, otro tres libras de oro y otro, finalmente, tres libras de incienso. Estaban vestidos con sus ornamentos de ceremonia, con una tiara en la cabeza y su tesoro en las manos. Al canto del gallo, abandonaron su país, acompañados por nueve hombres, poniéndose en camino, precedidos por la estrella que se les había aparecido (Libro armenio de la infancia, *5, 10, siglo VI).*

5, 2 («Tú serás **jefe** en Israel» y «tú **apacentarás a mi pueblo Israel»)**. *Este tipo de mezcla textual era* corriente en las sinagogas. Se citaban las palabras de los profetas con gran libertad, orquestándolas o «completándolas» con elementos sacados de un lado y de otro. Se agrupaban los textos bíblicos que se consideraban afines. Además, como se conocía la biblia casi de memoria, al citar un texto, instintivamente casi se señalaba al mismo tiempo el contexto del que estaba sacado, aunque no fuera más que como alusión. Este último punto tiene gran importancia.

Detengámonos un instante en esto, ya que merece *la pena, pues se trata de un ejemplo interesante que* nos ayudará a entender la manera que tenían de leer y comprender un texto bíblico en la comunidad judeo-cristiana de Mateo.

El texto hebreo de Miqueas 5, 1-3a dice:

«Y tú, Belén Efrata,
demasiado pequeña para ser contada entre los clanes de Judá,
de ti saldrá para mí
el que debe gobernar a Israel... hasta el tiempo en que dé a luz la que
debe dar a luz... Se mantendrá en pie y apacentará su rebaño».

Ya en el contexto de la sinagoga, este oráculo era considerado como mesiánico (como se ve en el Tárgum sobre Miqueas). Además, siguiendo el procedimiento de atracción de los elementos literarios análogos —debido a una especie de imán textual—, el texto de Miqueas atrae al de 2 Sam 5, 2 en el mismo contexto mesiánico («tú pastorearás a mi pueblo Israel»). La unión se hace en el tema del pastor, tema particularmente cultivado en las antiguas sinagogas, *hasta tal punto que se le dedicaba todo un* sábado con sus lecturas bíblicas y sus homilías (parecido a lo que sucede en nuestra liturgia con el «domingo del buen pastor»).

Por ello, la comunidad judeo-cristiana podía fácilmente utilizar el texto de Miqueas con su «armónico» (2 Sam) y mostrar su actualidad en Jesús mesías.

Por otro lado, el texto de Miqueas se imponía tanto más cuanto que en él se menciona a «la que debe dar a luz». Ahora bien, se constata al mismo tiempo que los cuatro textos proféticos utilizados por Mateo 1-2 (Is 7, 14; Miq 5, 1-3; Os 11, 1 y Jer 31, 15) hablan *todos del hijo o del niño. También constataremos que* la enigmática cita de Mt 2, 23 entra en esta misma categoría. En resumidas cuentas, nos encontramos ante una selección bíblica perfecta, capaz de hacer comprender fielmente a la comunidad de Mateo el misterio de Jesús niño. Bastaba al evangelista con adaptar lo mejor posible la cita bíblica al caso concreto.

Mateo reemplaza «Efrata» por «tierra de Judá», para evitar la confusión con el Belén del norte (cf. Jos 19, 15). Tampoco siente escrúpulos para cambiar comple*tamente el sentido de la frase de Miqueas. En lugar* de decir «demasiado pequeña para ser contada entre los clanes de Judá», escribe «ciertamente, no eres el más pequeño de los clanes de Judá», para glorificar mejor aún a la ciudad de David y de Jesús. Como podemos ver por este ejemplo, judíos y cristianos manejaban la escritura con la libertad de los hijos de Dios, considerándola como un bien familiar, sin ser esclavos de una lectura de tipo fundamentalista de la que nuestros tiempos nos ofrecen por desgracia tantos ejemplos. Esta exaltación del burgo de Belén no era exclusiva de los ambientes cristianos. Todavía en tiempos de san Jerónimo, los judíos de Jerusalén esperaban que el mesías llegase por el camino de Belén. Veamos un testimonio antiguo e importante de esta creencia, sacado del Talmud de Jerusalén (tratado Berakhot 5a): Un árabe preguntó a un labrador judío el nombre del rey mesías: «Menahem (el consolador)», respondió el judío. —«¿Y el nombre de su padre?»— «Ezequias» «¿Y de dónde es?» —«De Belén de Judá, la ciudad real»—. Señalemos la expresión «Belén de Judá», el recuerdo de la función mesiánica de la ciudad de David e incluso el comienzo de una cierta genealogía mesiánica, como en Mt 1, 1-17 (aunque Ezequías no figure en Mateo).

*

Los diversos temas presentes en el texto de Mateo son un eco de las ideas corrientes en las comunidades judeo-cristianas de Siria, abiertas a las naciones. Los paganos eran admitidos con todos los derechos en la iglesia, y el evangelista no duda en legitimar esta apertura universalista diciendo que los magos tuvieron acceso a Jesús —y por tanto a la

iglesia— ya desde el nacimiento del salvador. En los Hechos, Pedro abre la puerta de la iglesia al centurión romano Cornelio (Hech 9-11). En Mateo, el mismo Jesús, y ya desde su nacimiento, es el que acoge a las naciones. Por otro lado, la incomprensión de Jerusalén (Mt 2, 3) ilustra perfectamente que la ruptura entre Israel y la iglesia ha sido ya consumada, después de la destrucción del segundo templo en el año 70 después de Cristo. En adelante, la iglesia tiene que afrontar al mundo y a sus poderes, terrestres y astrales, de gran importancia en aquella época. Pero los magos se presentan e inclinan su cabeza ante la nueva estrella y en el conflicto de los reyes Jesús y Herodes, la iglesia afirma la certeza de su victoria, a pesar de las trampas y persecuciones que se avecinan.[2]

2. LA HUIDA A EGIPTO (Mt 2, 13-15)

El corto relato de la huida a Egipto está estructurado de la misma manera que el relato del retorno (2, 19-23).

1. El ángel del Señor se aparece en sueños a José y le encarga una misión en los mismos términos.
2. José ejecuta la orden del ángel.
3. El relato se termina con una cita profética.

Si prescindimos por un momento del texto intermedio (2, 16-18), constatamos que la transición de un relato a otro se hace con facilidad. La cita bíblica sacada de Os («de Egipto he llamado a mi hijo», 11, 1) recobra incluso su fuerza, ya que justifica la vuelta de Egipto y no la huída.

Egipto fue considerado tradicionalmente como lugar de refugio por los palestinos, ya desde Jeroboán, en tiempos de Salomón (1 Reyes 11, 40), hasta Uriyahu (Jer 26, 21), y más tarde el sacerdote Onías IV.

La comunidad judeo-cristiana de Mateo ve, en la huída de Jesús a Egipto, la apropiación y reactualización por el hijo de María de la historia de Israel y de manera particular la historia de Moisés «que vuelve a Egipto» después de la muerte del faraón (Ex 4, 19-20). Tanto en la predicación cristiana como en la sinagoga se utilizaban, uniéndolos unos a otros, los diversos textos bíblicos referentes a Egipto para indicar la función que correspondía a la persona de Jesús, nuevo Moisés y nuevo Israel. Ya hemos hablado de la historia midráshica de la persecución de Moisés por el faraón (cf. p. 14), que se inscribe en la línea tradicional y clásica de la persecución del rey recién nacido. El poder de faraón-Herodes, ¿será capaz de aplastar al rey del mundo totalmente desamparado? Podríamos sacar a colación igualmente otros textos que parecen estar también en el trasfondo del relato de Mateo: Gén 46, 2-4, que menciona el sueño de Jacob, su marcha a Egipto y el anuncio de la vuelta («yo te haré volver»); el oráculo de Balaán de Núm 24, 8: «Dios le ha hecho salir de Egipto», tanto más cuanto que el Tárgum palestino «mesianiza» el versículo precedente (24, 7): el texto hebreo «El agua desborda de los cubos y su raza crece» es traducido por la siguiente frase que se inspira en Núm 24, 17: «De entre ellos se levantará su rey y su salvador». Mateo nos da uno de los elementos de esta cadena exegética que constituye la base de su relato: «Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11, 1). Con estas palabras, Oseas recordaba el acontecimiento del Exodo; Mateo actualiza el texto en Jesús, nuevo Israel. Pero, ¿por qué ha elegido esta cita y no otra? Sencillamente, porque el núcleo alrededor del que se aglutinan las citas de Mateo está constituido por el tema del «niño»; éste era, en efecto, uno de los procedimientos más corrientes utilizados por los predicadores judíos y cristianos enhebrando los textos como las perlas de un collar.

El relato de Mateo muestra claramente cómo veían a Herodes los judíos y los cristianos del siglo I de nuestra era. Muchas veces, el folklore traduce mejor que la historia más escrupulosamente escrita los sentimientos de las gentes y el impacto que un hombre o un acontecimiento produjo en una época determinada.

Este texto es al mismo tiempo un testimonio histórico de la actividad de los «escribas del reino» (Mt 13, 52), es decir de los doctores cristianos, que intentan dar una respuesta a la pregunta: «¿quién es Jesús?, utilizando para ello el lenguaje de la escritura.

Es evidente que tanto las leyendas cristianas sobre

[2] Véase A.-M. Denis, *L'adoration des Mages vue par s. Matthieu*: Nouvelle Revue Théologique (1960) 32-39.

las peregrinaciones del niño Jesús a Egipto como las leyendas judías que acusan a Jesús de ser un brujo de origen egipcio (que circulan probablemente ya hacia el año 100 de nuestra era) no tienen ningún fundamento en el texto. Es claro que el tema egipcio tiene un sabor polémico evidente: en el relato se trastocan completamente todos los datos bíblicos; faraón y Egipto, tierra de la esclavitud, se identifican con Herodes y Judea. En las comunidades judeocristianas de Siria del año 70 se manifiesta ya con toda claridad la distancia existente entre la iglesia y la incrédula Judea.

3. EL EXTERMINIO DE LOS NIÑOS DE BELEN (Mt 2, 16-18)

Herodes, como faraón, es ridiculizado por el relato. Lleno de ira al verse burlado, hace que maten a los niños de Belén (comparar con Mt 22, 7). En la idea del evangelista, el que debe soportar finalmente las consecuencias del odio de sus dirigentes es el pueblo: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27, 25).

No perdamos tiempo, una vez más, tratando de reconstruir con nuestra imaginación este acontecimiento. Mateo no hace sino utilizar y adaptar la historia misdráshica de la persecución de faraón (cf. p. 14), y la comunidad judeo-cristiana estaba tanto más dispuesta a aceptar esta presentación en imágenes cuanto que correspondía perfectamente a los hechos y a la fama de crueldad, tan extendidos por aquel entonces. Nerón, por ejemplo, hizo eliminar a montones de niños, después de que en el cielo de Roma apareciese una cometa. Por lo que a Herodes se refiere, su crueldad era tristemente legendaria. Ordenó que ahogasen a su yerno, que matasen a sus propios hijos Alejandro y Aristóbulo, que estrangulasen a su propia mujer Mariamme; cinco días antes de su muerte, hizo matar a su hijo Antípater; finalmente, ordenó que inmediatamente después de su muerte se asesinase a todos los personajes judíos importantes de Jericó, «para que la gente tuviese que llorar en sus funerales». Si recordamos que los judíos no comían carne de cerdo, se comprende perfectamente que un autor del siglo V, Macrobio, pusiese en boca del emperador Augusto las siguientes palabras: «Más vale ser el cerdo (**hun**, en griego) de Herodes que su hijo (**huion**)» (**Saturnales**, 2, 4, 11).

Mateo termina su relato citando libremente el texto de Jer 31, 5: «Una voz se oye en Rama... es Raquel que llora por sus hijos». Raquel representa en este texto al pueblo de Dios, que lloraba a sus hijos matados por el invasor o reunidos en Rama (al norte de Jerusalén) para ser exiliados a Babilonia (Jer 40, 1s). La aplicación de este texto poético a los niños de Belén es bastante débil; el motivo fue quizás que, tradicionalmente, se situaba la tumba de Raquel en Belén (Gén 35, 19).

4. LA VUELTA DE EGIPTO. SE INSTALAN EN NAZARET (Mt 2, 19-23)

Herodes murió en Jericó entre el 27 de marzo y el 11 de abril del año 4 de nuestra era. La muerte del faraón hace posible la liberación del pueblo elegido. Mateo 2, 20 hace, conscientemente, esta trasposición, hasta tal punto que el relato está es plural: «han muerto los que buscaban su vida», tal y como se lee en Ex 4, 19-20: «El Señor dijo a Moisés en Madián: vuelve a Egipto, pues han muerto los que buscaban tu vida. Moisés tomó a su mujer y a sus hijos, los montó en el burro y volvió al país de Egipto». La muerte de faraón permitió a Moisés volver a Egipto, la muerte de Herodes permitió a Jesús salir de allí. Moisés ejecuta la orden divina; José ejecuta la orden del ángel y la tradición popular le atribuirá rápidamente el burro de Moisés. ¿Recibirá por fin Judea a su salvador? La puerta está abierta, y José puede «entrar en la tierra de Israel»; son palabras del profeta Ezequiel (20, 38), que anuncian la vuelta de los desterrados. Así, pues, según Mateo, Jesús debía revivir la historia de su pueblo; no solamente la persecución del faraón, sino también la liberación del éxodo, signo de todas las otras liberaciones, incluida la que siguió al exilio de Babilonia (586-538). Ahora bien, la vuelta a Judea no fue posible.

Herodes, en su testamento, había dejado a Arquelao la Judea y la Samaría con título de rey, y a Herodes Antipas, la Galilea y la Perea, con el título de tetrarca. Pero estos títulos debían ser confirmados por el senado romano y por el emperador Augusto. Este último no concedió a Arquelao más que el tí-

tulo de etnarca. Los comienzos de su reinado fueron difíciles, ya que tuvo que sofocar una guerra civil en la que tres mil judíos fueron exterminados. Rápidamente, adquirió fama de tirano y, finalmente, en el año 6 de nuestra era, Augusto lo exilió a Viena, en las Galias. Así, pues, José «se retiró» a Galilea, como antes se «había retirado» a Egipto huyendo de la persecución (2, 14). Contradiciendo toda lógica, Judea se había convertido en el símbolo del Israel incrédulo, y por ello perderá su papel preponderante en beneficio de Galilea, tierra a la que Mateo califica de «Galilea de las naciones» (4, 15 según Is 8, 23). Ya en Mateo 2, 1-12, los magos paganos podían llegar tranquilamente ante el Señor. Ahora, es el mismo Jesús el que se instala en tierra pagana. Para la comunidad judeo-cristiana de Mateo, este gesto suponía legitimar una apertura radical de la iglesia a las naciones.

El versículo final (2, 23) plantea sin embargo un problema: no hay manera de encontrar en la escritura la cita de Mateo «será llamado Nazôreano». El evangelista presenta esta frase como un oráculo de los «profetas» (en plural), lo cual quiere decir que se trata más bien, o del rollo de los **Profetas Menores** (cf. Hech 7, 42), o de los **Profetas anteriores** (Jos Jue Sam y Reyes). En Jue 13, 5. 7, se dice que el pequeño Sansón ha sido «consagrado» a Dios, en hebreo **nazir** y en muchos manuscritos griegos **naziraios.** Mateo, judeo-cristiano de lengua griega, podía fácilmente hacer un juego de palabras y pasar de **naziraios** a **nazôraios.** Su punto de partida es una doble tradición, muy conocida en su iglesia: 1. Jesús es de la ciudad de Nazaret, es decir, nazareno (en griego **nazarènos,** cf. Mc 1, 24; 10, 42); 2. Por otro lado, Jesús se situaba en el ámbito del grupo bautista de Juan y de los otros movimientos bautistas conocidos en Palestina y más allá del Jordán en el siglo I de nuestra era. Ahora bien, a estos bautistas se les llamaba **nazaraïoi** o nazôreanos («observantes»), como en Mt, Lc y Jn. Partiendo de todo esto, Mateo realiza una doble reducción, para legitimar la instalación de Jesús en Nazaret: 1) en primer lugar, la reducción de **naziraios** (Jue 13, 5) a **nazôraios;** 2) luego, la reducción de la palabra **nazôraios** a nazareano o habitante de Nazaret. De este modo, podía legitimar «proféticamente» la instalación de Jesús. Esta forma de trabajar los textos nos extraña, pero no podemos olvidar que era una exégesis corriente en aquella época.[1]

Ya hemos dicho cómo habían sido reunidas las diversas citas bíblicas de Mateo 1-2. La palabra «llamar» aparece en Mt 1, 23; 2, 15 y 23, y en estos tres casos aparece igualmente el tema del niño, incluido Mt 2, 6 (cf. Miq 5, 2). También la quinta cita entra en esta categoría: en Jue 13, 5. 7, el «nazir» designa al niño Sansón: por ello, Rabbi Mateo podía legitimar la instalación de Jesús en Nazaret y garantizar así auténticamente la apertura de la iglesia a las naciones.

*

Quizá, y a título de conclusión, podemos determinar algunos de los pasos dados en la génesis literaria de Mt 1-2. Algunos autores han señalado que los sueños de José (1, 18-25; 2, 13-15; 2, 19-23) y las intervenciones de Herodes (2, 1-12; 2, 16-18) se van alternando en las cinco escenas que vienen después de la genealogía. «Da la impresión de que existen dos tradiciones mutuamente independientes, tanto por el estilo como por la estructura y el contenido. Una de ellas nos habla de Herodes, la otra de José».[2] Por ello, quizá se pueda pensar en la existencia, a nivel de tradición oral anterior a Mateo, de dos bloques distintos, dedicados, uno a José y otro a Herodes. De todas maneras, esta reconstrucción no deja de ser problemática. El conjunto tiene los rasgos propios de Mateo. Por nuestra parte, pensamos más bien que el evangelista, después de haber recogido diversos elementos tradicionales sobre José y sobre Herodes, los incluyó el uno en el otro. Este procedimiento literario de escribir «en sandwich» era muy utilizado en aquella época. Además, los diversos elementos de la construcción de Mateo son interdependientes: Mt 2, 1-12 reclama 2, 16-18; 2, 13-15 pide 2, 19-23; finalmente, 2, 13-15 no puede comprenderse fuera de su contexto actual, tanto anterior como posterior. En definitiva, aceptamos por nuestra parte la existencia de diversas tradiciones orales subyacentes al texto, pero no en cuanto bloques de elementos literariamente constituidos. Fue Mateo, pensamos, quien reunió estas pequeñas unidades, antes de incluir unas en otras.

---

[1] En lugar del texto de los Jueces, podríamos quizá citar el de Is 42, 6 sobre el servidor «guardado» (en hebreo nazûr) por Dios; tendríamos de esta forma la misma raíz en las palabras Nazaret («torre de guardia») y nazoreanos («los guardadores», los «observantes»). Fácil habría sido, en este caso, pasar de nazoreano a Nazaret.

[2] Véase A. Paul, *L'Evangile de l'enfance...*, 142-147.

IV. EL RELATO DE LA INFANCIA SEGUN SAN LUCAS

FINALIDAD, FORMA Y ESTRUCTURA

1. Prólogo cristológico

Al llamar prólogo a los dos primeros capítulos de Lucas, queremos subrayar hasta qué punto estos dos primeros capítulos forman parte del conjunto de *la obra. En Lucas sólo hay un evangelio, y no dos; no* es posible separar del conjunto un «evangelio de la *infancia». En toda la obra nos encontramos con la* misma mano, el mismo estilo y los mismos temas. Además, y como para mostrarlo claramente, Lucas comienza y termina su obra con la mención del templo: la visión de Zacarías (1, 5s) y la presencia de los cristianos en el templo (24, 53). Ahora bien, el sacerdote Zacarías no pudo bendecir a la muchedumbre reunida (1, 22), mientras que Jesús, a la manera de los sacerdotes, «levantando las manos les bendijo» (24, 51). Pero, sobre todo, al principio y al final resuena la misma confesión de fe en Jesús, el Hijo del Padre (Lc 1, 32, 35) y *las últimas palabras de Jesús re*sucitado (24, 49). Es interesante señalar ya desde ahora que estos dos elementos que unifican el conjunto de la construcción (el templo y la filiación divina) estructuran igualmente el relato de la infancia: el texto se termina con la visita de Jesús al templo (2, 41s) y la mención del Padre: «¿No sabíais que debía estar en la casa de mi Padre?» (2, 49). Por otro lado, estas son las primeras palabras que Lucas pone en boca de Jesús y, al final del evangelio, éstas serán también sus últimas palabras en la cruz (23, 46).

Lucas 1-2 es un prólogo cristológico, una confesión de fe cuya fundamentación y fuerza se encuentra en el acontecimiento pascual que proyecta a los comienzos de la vida de Jesús la luz total de su misterio. Se dice muchas veces que, antes de escribir la introducción de un libro, es necesario escribir su conclusión. Lo mismo sucede aquí: la presentación de la plenitud de Cristo niño está formada en estos tex*tos a la luz de la resurrección. Esta presentación es*, al mismo tiempo, global y explícita, contrariamente a lo que sucede con el resto del evangelio de Lucas, en el que el misterio del Señor se irá aclarando progresivamente.

> Podríamos leer estos dos capítulos, sacando a la luz **todos los títulos y cualidades atribuidas a Jesús:** hijo de David (1, 27. 32. 69; 2, 4); salvador (2, 11); Cristo Señor (2, 11; cf. 1, 43); el santo, el grande, la luz, lleno del espíritu; hijo del altísimo e hijo de Dios (1, 32. 35; 2, 41-51)...

Hay que mencionar igualmente que el título de hijo de Dios, que resume la fe de Lucas en la divinidad de Jesús, *lo pone el relato en boca del ángel. En todo el* evangelio de Lucas, este título es pronunciado siempre por medio de una revelación (3, 22; 9, 35;), contrariamente a lo que sucede con Marcos y Mateo (Mc 15, 39; Mt 16, 16). Interesante igualmente el hecho de que sean los profetas —Isabel y Zacarías, llenos del espíritu (1, 41-43. 67s), Simeón y Ana (2, 22-38)— los que califican a Jesús y designan su misión. En otras palabras, tanto en los relatos de la infancia como en el de la resurrección, quien puede revelar finalmente quién es su Cristo es solamente Dios. El hombre, dejado a sus propias fuerzas, no puede hacerlo; sólo Dios puede manifestárselo.

Podríamos comprobar **igualmente** cómo se designa y califica **la misión de Jesús:** rey (1, 32); salvador de su pueblo y de las naciones (2, 11. 32); signo de contestación (2, 34), descubriendo al mismo tiempo **los temas lucanos** más importantes: la historia guiada por la providencia, como en los Hechos de los apóstoles; la presencia del espíritu, la oración, el universalismo de la salvación, etc., así como la ausencia tan significativa en los textos de Lucas de temas como la redención de los pecados por la cruz.

2. La escritura lucana y el género literario

En estos capítulos encontramos todas las características propias de la obra de Lucas, el vocabulario y los giros propios del tercer evangelista. Lucas usa el griego normal y corriente del siglo I. Sin embargo, al tener conciencia de estar escribiendo una «revelación», emplea una lengua y un estilo más bien hierático, más aún que en el resto de su evangelio. Para ello, toma prestadas de la lengua sagrada de los Setenta algunas expresiones, calcando igualmente su estilo de esta biblia de las comunidades de la diáspora. Sucede a veces que toma incluso expresiones del texto hebreo de la escritura, para dar a su relato un cierto sabor arcaico, y, a su parecer, de más autoridad. Estos contactos son a veces tan abundantes que algunos exegetas han pensado que existió un original hebreo de Lc 1-2 traducido por el evangelista. La hipótesis no acaba de convencer: los «lucanismos» (expresiones propias de Lucas) son abundantes y si el lenguaje es arcaico intencionadamente, el texto actual no da la impresión de ser una traducción.

Acabamos de hablar de los préstamos que Lucas hace de expresiones y estilo bíblicos. De hecho, el fenómeno es más profundo e importante. Las comunidades cristianas leían mucho la escritura, que no lo consideraban como un Testamento «Antiguo» —de menos valor desde que existía el «Nuevo»—, sino realmente como la palabra de Dios siempre nueva, como una palabra transformada enteramente por la persona del resucitado. Para Lucas, el Nuevo Testamento no existía (ya que el «canon» del «Nuevo Testamento» es posterior a él). La que se ha hecho nuevo es la escritura, cristianizada enteramente. Según Lucas, el mismo Jesús había mostrado a los discípulos de Emaús cómo había que leer la biblia. Les había dado la clave de la escritura: «¡Espíritus embotados, lentos en creer todo lo que han declarado los profetas! ¿No era necesario que Cristo sufriese para poder entrar en su gloria? Y, empezando por Moisés y por todos los demás profetas, les fue explicando lo que le concernía en todas las escrituras» (Lc 24, 25-27).

El evangelista aplicó personalmente el método con docilidad, de tal forma que esta «nueva» escritura santa impregnaba totalmente sus pensamientos y palabras. En este punto, Lucas es bastante diferente de Mateo: Mateo, escriba, cita la escritura, da sus argumentos basándose en ella y muestra su actualización en el acontecimiento de Jesús. Si exceptuamos Lc 2, 23-24, Lucas no cita explícitamente la escritura, pero se impregna profundamente de su biblia cristianizada. El tejido que resulta está hecho de alusiones múltiples a la escritura. Este fenómeno es evidente en sus dos piezas de antología que son el Magníficat y el Benedictus, auténticos tejidos de textos bíblicos. Citemos algunas otras alusiones de particular relevancia: Malaquías 3, 1. 24 (cf. Lc 1, 17); Is 7, 14 (Lc 1, 31, cf. Mt 2, 5-6); Miqueas 5, 1 (Lc 2, 4; cf. Mt 2, 5-6).

Más aún. El autor no se contenta con utilizar las antiguas palabras de la biblia, sino que describe y anima a los personajes de su relato partiendo de personajes bíblicos considerados como «tipos» de la nueva alianza. La exégesis de Lucas es tipológica. A Juan bautista se le describe partiendo de elementos del personaje de Sansón (Lc 1, 15. 80 y Jue 13, 14. 25) y Elías (Lc 1, 15. 17 y 1 Reyes 17, 1; Mal 3, 1. 24). Isabel evoca a Sara (Lc 1, 7. 25-37 y Gén 18, 11. 14; 21, 6). María recuerda a la hija de Sión, de la que hablan Sofonías 3, 14 y Zac 9, 9. Finalmente, Jesús es el nuevo Emmanuel (Lc 1, 31 y 2 Sam 7, 14), evocando al mismo tiempo a Sansón e Isaac.

Lucas, para hablar de Jesús, no tiene más que un diccionario: la escritura cristianizada. En ella encuentra igualmente su vocabulario y su gramática. En efecto, la escritura no le brindaba solamente expresiones y personajes tipo, sino también las reglas de uso de su lenguaje sobre Jesús. Los relatos de anunciación y

los de nacimiento, de los que existen varios ejemplares en la escritura y cuya lectura era frecuente, constituían el molde literario privilegiado en el que Lucas se sentía naturalmente inclinado a situar a su Señor. Estos son por ejemplo los relatos de anunciación y nacimiento de Isaac (Gén 17, 15-22; 18, 9-15; 21, 1-7); de Gedeón (Jue 6, 11-17); de Sansón (Jue 13, 2-25) y de Samuel (1, 9-20). En las líneas que siguen, iremos precisando los paralelos importantes, pero una vez más deberemos subrayar la sobriedad del «estilo alusivo» de Lucas (como dice René Laurentin). Las pinceladas descriptivas y llenas de imágenes se reducen al mínimo, evitando de raíz el desbordamiento de lo maravilloso, tan propio de los evangelios apócrifos de la infancia. En el texto de Lucas, todo se centra en el mensaje de la buena noticia del hijo de Dios.

Esta penetración de la escritura en el texto de Lucas debe ser tenida muy en cuenta a la hora de determinar el género literario de estos dos capítulos: hemos dicho que se trataba de un prólogo cristológico, pero es al mismo tiempo un relato de infancia tejido de escritura. No se trata de una historia «popular», ni, a fortiori, de una historia de tipo científico, sino más bien de una historia sagrada hecha por un autor que continúa escribiendo la biblia con la escritura misma de la biblia. Tampoco se trata de un Midrash en el sentido propio de la palabra, ni tampoco de un Midrash exegético o de explicación de la escritura como el Pesher (cf. p. 12). Lucas, contrariamente a Mateo, no escribe la historia del nuevo Moisés siguiendo los episodios y peripecias del pequeño Moisés. Escribe y continúa la historia sagrada sirviéndose de una escritura que se ha hecho transparente a la luz de pascua. El texto de Mateo nos presentaba la Aggadá de Jesús-Moisés, siguiendo la línea del judeo-cristianismo. La de Lucas, en un clima de creatividad bíblica constante, refleja la lectura de la comunidad heleno-cristiana, subrayando principalmente la figura profética de Samuel.

3. El paralelismo como procedimiento literario

Lucas utiliza abundantemente un procedimiento literario muy en boga en el mundo helenístico de su tiempo: el paralelismo. Plutarco y otros escritores utilizaron a menudo este procedimiento en las biografías de hombres ilustres en particular. Al juzgar por medio de la antítesis, el biógrafo buscaba presentar el valor respectivo de los dos héroes comparando sus méritos respectivos. Este procedimiento se empleaba también en Palestina, donde el helenismo había penetrado con fuerza en el siglo I. En las escuelas de escribas, se recordaba a los antiguos rabbís uniéndolos por «parejas»; así, por ejemplo, Hillel y Shammai cuyas palabras se comparaban (cf. **Mishna**, tratado **Pirqeï Abot**). Lucas pone en paralelo a Juan y a Jesús. Es probable que existiese ya antes una tradición que presentaba en paralelo a los dos personajes, como Mc 1, 1-11. Ya antes que Lucas, pero sobre todo con él, esta presentación paralela permitía subrayar la continuidad entre la persona y acción de Juan y las de Jesús, al mismo tiempo que la superioridad de este último. En definitiva, la persona de Juan se presenta como el «trampolín» que permite comprender mejor la figura de Jesús.[1]

> Léanse los dos capítulos de Lucas poniendo en columnas paralelas las escenas que se refieren a Juan y a Jesús; fíjense igualmente en las expresiones que son prácticamente semejantes: por ejemplo a Juan se le declara «grande ante el Señor» (1, 15) y el ángel dice de Jesús «será grande», con una grandeza absoluta, a imagen de la del mismo Dios (1, 32); Juan «camina delante», como precursor del Señor (1, 16), Jesús, por su parte, reinará (1, 33)...

Tanto Jesús como Juan provienen de los grupos llamados «movimientos bautistas» —movimientos de resurgir religioso con sabor y tendencias escatológicas y que predican la conversión, el perdón de los pecados y la llegada de la salvación cuyo signo es el bautismo en las aguas vivas. La unión entre Juan y Jesús es pues profunda, habiendo sido bautizado este último por Juan. Pero, al mismo tiempo, Jesús

---

[1] Véase A. George, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-22*, en *Mélanges bibliques en hommage au P. Rigaux*. Gembloux 1970, 149-171.

domina a Juan con su persona y su palabra Jesus no anuncia solamente que el reino esta proximo sino que muestra hasta que punto el reino esta ya presente en su misma persona La reflexion cristiana, a la luz de los acontecimientos y de la fe pascuales, intento aclarar y comprender lo mejor posible las relaciones entre estos dos personajes Habia que tener en cuenta que entre los dos habia continuidad y ruptura Dos soluciones podian darse al problema 1) devaluar sensiblemente la persona y el papel de Juan contradiciendo asi a ciertos grupos de discipulos de Juan que pretendian realzar desmesuradamente su importancia presentandolo incluso como mesias En este contexto el evangelista Juan no duda en polemizar con el bautista o mas exactamente con los discipulos que despues de su muerte pretendian aun sobreestimarlo 2) integrar por el contrario la persona y la funcion de Juan el bautista convirtiendole en el precursor de Jesus unico mesias pascual Todo el texto de Lucas pretende precisamente esto valorizar a Juan bautista pero unicamente en funcion de la persona de Jesus que le domina por entero

Esta conviccion teologica de Lucas y de la tradicion de la que es testigo le lleva a presentar su relato de la infancia en funcion de estos dos personajes y de sus relaciones mutuas La diferencia de este relato con el de Mt 1 2 es francamente grande ya que este ultimo ni siquiera menciona al bautista Por ello Lucas organiza su relato presentando una serie de dipticos

— dos anunciaciones (Lc 1 5 25 Juan y 26-38 Jesus)
— dos nacimientos (Lc 1 57 58 y 2 1-20)
— circuncisiones e imposicion del nombre (Lc 1, 59 66 y 2, 21), ademas del diptico de los canticos (Benedictus, Magnificat) (dejando de lado el Nunc dimittis) del diptico de la visita de los angeles y los pastores (2 8-20) el encuentro con Simeon y Ana (2, 25 38), de la presentacion de Jesus en el templo y de su visita al templo a los doce años (2, 22s 41s) En el texto de Lucas, todo, o casi todo funciona por parejas Desde el punto de vista exegetico, esta constatacion tiene su importancia ningun relato puede ser comprendido correctamente si no se tiene en cuenta su relato complementario Por ello mismo, los desequilibrios del paralelismo son extremadamente significativos Asi, por ejemplo el hecho de que Lucas nos presente un largo relato de la circuncision de Juan mientras que se contenta con una breve alusion a la de Jesus no puede ser fruto de la casualidad por el contrario el amplio cuadro del nacimiento de Jesus esta acompañado de una breve mencion del nacimiento del bautista

4. La construcción de conjunto

Despues de la dedicatoria de la obra al honorable Teofilo (1 1 4) el relato de la infancia esta compuesto de siete escenas

1) El anuncio del nacimiento del bautista (1 5 25)
2) El anuncio del nacimiento de Jesus (1 26 38)
3) La visita de Maria a Isabel con el salmo de Maria (1 39 56)
4) Nacimiento y circuncision de Juan (1 57 66), relato acompañado del salmo de Zacarias (1 67-79) y que termina con un refran sobre el crecimiento (1 80)
5) Nacimiento y circuncision de Jesus (2 1 21)
6) Presentacion de Jesus en el templo (2 22 39) y que termina con un refran sobre el crecimiento (2 40)
7) La primera manifestacion de Jesus en el templo (2 41 51) que termina una vez mas con un refran

A nivel de estructura de superficie se pueden señalar los elementos siguientes

a) Todo el conjunto puede dividirse en dos partes, tomando por eje divisor el «anuncio cumplimiento» (1 5 56 anuncio, 1, 57 2 40 cumplimiento) al diptico de las anunciaciones sigue el relato de la primera manifestacion del espiritu en Isabel y Maria al diptico de los nacimientos sigue una nueva manifestacion del espiritu en Simeon y Ana A pesar de todo esta division en dos no da cuenta de la escena final del templo (2, 41-51) Por ello, es preferible pensar en una division ternaria diptico de anunciaciones, de nacimientos y de visitas de Jesus al templo Sin embargo en lugar de empeñarnos en encontrar un plan excesivamente sistematico y riguroso, habria que ver mas bien en la composicion lucana un nuevo ejemplo

de construcciones que se implican mutuamente y de las que su obra nos ofrece otros muchos ejemplos.

b) Señalemos igualmente la presencia de varios «refranes» que puntúan el ciclo del cumplimiento: refranes sobre el crecimiento (1, 80, de Juan; 2, 40 y 52, de Jesús) y el refrán del recuerdo (2, 19. 51: María conservaba todo esto en su corazón).

c) Lucas consiguió engarzar los diferentes cuadros más o menos paralelos y correspondientes, siguiendo de esta forma un cierto orden cronológico que se imponía en parte: anunciación, nacimiento, imposición del nombre, circuncisión. Algunas indicaciones cronológicas concretas (1, 24. 26. 56; 2, 1: César Augusto 2, 41) acompañan a otras indicaciones bastante más vagas (1, 5, 39, 57; 2, 1. 22). De todas formas, el conjunto se presenta relativamente bien unificado, debido a la mención del templo al comienzo y al final del conjunto. Finalmente, la estructuración en dípticos, de la que ya hemos hablado, muestra claramente la unidad y la articulación de este prólogo.

5. La dedicatoria de la obra (Lc 1, 1-4)

Al relato de la infancia precede una corta dedicatoria al «honorable Teófilo», desconocido, por cierto. Esta larga frase merece estudiarse con esmero, ya que nos permitirá conocer mejor las intenciones de su autor. Por un lado, constatemos la variedad de estilo de Lucas. Después de este largo «período» griego de cuatro versos, el estilo cambia bruscamente y se «arqueologiza», como ya lo hemos dicho. Lucas contempla la figura de Jesús «desde el principio» y su finalidad consiste en «mostrar la solidez de las enseñanzas que has recibido». Sin embargo, su finalidad no es la de un historiador que reconstruye (objetiva y subjetivamente) la historia, para satisfacer únicamente la curiosidad del lector. Lo que para Lucas está en juego, es más bien el valor y el poder de salvación de la palabra cristiana pronunciada en el presente de su comunidad. En esta perspectiva, la mirada de Lucas se torna al pasado para dar al mensaje de hoy su dimensión referencial. Se ha informado cuidadosamente «desde el principio» y su relato es «ordenado», para mostrar así los lazos que unen a su comunidad heleno-cristiana, heredera de Pablo, con la comunidad de los orígenes (como se ve en los Hechos de los apóstoles), los lazos que unen al primer grupo de cristianos con el Jesús pre-pascual y con la figura de los comienzos del movimiento bautismal. La finalidad, pues, de la obra lucana es ordenar su relato, subrayar los lazos —y por tanto hacer válida la enseñanza—, organizar las relaciones entre los grupos y los hombres. Ya en su relato de la infancia su éxito es completo. Organizar significa comprender y toda su reflexión teológica acrisolada en la fe pasa por el desarrollo «ordenado» de las dos partes de su obra, el evangelio y los Hechos.[2]

---

[2] Véase E. Samain, *L'Evangile de Luc: un témoignage ecclésial et missionnaire:* Ass.Sgn n.° 34 (1973) 60-73.

EL ANUNCIO DEL NACIMIENTO DE JUAN (Lc 1, 5-25)

1. El desarrollo del relato

> Puede comenzarse con un análisis somero del relato, poniendo de relieve los verbos que indican la llegada a un lugar (conjunción con ese lugar) o la salida (disyunción), la situación al comienzo y al final, la transformación o las transformaciones que se producen a lo largo del relato.

El relato tiene lugar en Jerusalén, en el templo. Su composición es sencilla: 1, 5-7, la situación «antes»; 1, 8-22, el relato en el que se realiza la transformación; 1, 23-25, la situación de «después». Las primeras palabras («Sucedió en los días de Herodes)» imitan el comienzo de las antiguas historias bíblicas (Jue 13, 2). En el v. 8, el verbo **sucedió** instaura una primera conjunción: la llegada de Zacarías al templo y por tanto el proceso de transformación del vacío (la esterilidad de Isabel) a lo lleno (su embarazo), gracias a la palabra del ángel dicha en nombre de Dios. En el v. 23, el mismo verbo sirve para señalar la disyunción: la vuelta de Zacarías. Dentro de este esquema nos encontramos con otra conjunción, la aparición del ángel en el santuario (1, 11), y otra disyunción, la salida de Zacarías del santuario (1, 22). Otra transformación se opera igualmente: palabra del ángel-mudez de Zacarías, a causa de su rechazo de la palabra divina.

Fácil sería prolongar el análisis del relato. Los v. 5-7 describen por ejemplo una situación conflictiva: Zacarías e Isabel son «justos», buenos israelitas y observadores perfectos de la ley. A pesar de ello, en lugar de recibir de Dios la bendición, son aparentemente objeto de un castigo (cf. 1 Sam 1, 10 y 2 Sam 6, 23); no solamente no tienen hijos, sino que no pueden tenerlos, y esto por dos razones: la esterilidad y la edad. Sólo la palabra de Dios restablecerá la situación comprometida: Dios borrará la vergüenza de Isabel (1, 25). Esta respuesta es significativa, ya que viene dada por un «ángel del Señor» como respuesta a la oración de Zacarías. Dios comunica con el hombre por medio de ángeles y en la escritura (cf. Dan 9, 20-21, la visión de Gabriel en el templo en el momento del sacrificio de la tarde) la visión no es más que el punto de apoyo, una manera de decir que se ha establecido el contacto entre Dios y el hombre. Lucas no insiste en la visión, sino en el mensaje dado por un mensajero de Dios auténtico «puesto en pie a la derecha del altar» —en el lugar de honor—, entre el altar y el candelero de siete brazos (cf. Ez 10, 3).

La palabra de Dios responde a la oración de Zacarías que queda así escuchada: «Yavé hizo gracia». Esta será la respuesta divina, significada en el nombre mismo de Juan (Jo-hannan=Ya-hizo gracia). Algunos autores se extrañan ingenuamente de que el viejo sacerdote esperase todavía poder tener hijos y piensan que lo que imploraba realmente era la venida del mesías. Pero a Lucas no le preocupan los problemas de tipo biológico o psicológico; toda la atención está puesta en el niño que va a venir, como Ana, la madre de Samuel. La palabra de Dios dirigida a Zacarías sirve para concederle el objeto de su oración, y aún más. Dios da siempre más. La misión del niño concernirá a todo el pueblo de Israel, y esto trae ya consigo la alegría mesiánica (1, 14; cf. 1, 28. 44. 47; 2, 10), en el anuncio de la buena noticia (1, 19).

Pero Zacarías responde: «Cómo lo sabré»: nueva dificultad con la que la tensión del relato se renueva. La distorsión entre el anuncio creador de futuro y la realidad presente (la edad) se pone de manifiesto de manera aún más acusada por la incredulidad de Zacarías («ya que no has creído»). Este último exige un signo, o más exactamente un saber que sobrepase el saber que se le ha comunicado, como si la palabra de Dios debiera justificarse a sí misma. Por ello, el don divino viene acompañado de la retribución: la palabra que fecunda a Isabel encuentra su señal en la mudez de Zacarías. Dios habla, el hombre se queda sordo-mudo (1, 22. 62). Pero se trata, no tanto de un castigo, cuanto de una señal (cf. Is 7, 12) inscrita en la carne misma de Zacarías. Gracias a este mutismo, se guardará perfectamente el secreto del nacimiento y el inesperado alumbramiento de Isabel servirá de

signo a María. El mismo tema lo volvemos a encontrar en el v. 24: «Isabel se escondió durante cinco meses». No por vergüenza, ya que la vergüenza consistía precisamente en ser estéril, sino sencillamente porque el desarrollo del relato exige el silencio más completo. Sólo María se enterará de ello y por revelación, por boca de Gabriel. Este será el signo del ángel a María.

Vamos a dejar por ahora esta primera lectura sin responder a la pregunta «¿por qué se escribió este relato?» En efecto, la respuesta no nos la puede dar el relato aislado, independientemente del otro relato paralelo que lo complementa, de la otra parte del díptico de las anunciaciones y de todo el conjunto de Lucas sobre la infancia.

2. Escritura y tradición: un relato de anunciación

Si consideramos ahora el relato desde el punto de vista de su génesis literaria, no trataremos de buscar un relato, un texto primitivo, «anterior» al relato actual, una especie de proto-Lucas, escrito en hebreo, por ejemplo. Es importante, sin embargo, detectar los diversos elementos culturales que reflejan las prácticas de la vida judía y que constituyen, indudablemente, el terreno de producción de nuestro relato, así como los diferentes paralelos literarios del texto de Lucas.

El servicio del Templo

La Mishna y el tratado Tamid del Talmud nos ofrecen los datos suficientes como para poder reconstruir el servicio sacerdotal del templo.

Israel estaba dividido en 24 clases sacerdotales (1 Cro 24, 7-11). La clase de Abías (Lc 1, 5) era la octava y por tanto bastante bien situada como para poder sacar algunos honorarios —menos que los de las primeras clases, el aristocrático sacerdocio de Jerusalén. Como miembros de su clase, los sacerdotes debían acudir a Jerusalén dos veces por año para ocuparse del servicio, durante una semana. Durante esta semana, todas las mañanas, alrededor de trescientos sacerdotes se reunían, vestidos de blanco y descalzos, para echar a suertes las diferentes funciones a realizar durante la jornada. A unos tocaba la limpieza del "Santo" y la apertura de las puertas. Otros debían ofrecer los sacrificios. Finalmente, uno de ellos era designado para llevar a cabo la función más solemne: la ofrenda del incienso (Ex 30, 1s), por la mañana, antes de la ofrenda del holocausto y por la tarde, hacia las tres. El sacerdote sobre el que había caido la suerte —es decir, designado por Dios mismo— ya no podría, por regla común, volver a realizar esta función. Era la ocasión de su vida. Dos acólitos limpiaban antes el altar del "Santo", que estaba situado ante el velo del "Santo de los Santos"; luego, el "sumo sacerdote" del día entraba en el templo acompañado de dos asistentes; uno de ellos llevaba en sus manos una pala de oro con los carbones encendidos, el otro el incienso. Una vez puestos los carbones sobre el altar, el sacerdote dejaba caer el incienso sobre el fuego y la nube de humo se elevaba protegiendo al hombre de la presencia divina tan cercana, en el "Santo de los Santos". Después de recitar una corta oración, el sacerdote debía salir para bendecir al pueblo. El Tárgum del Cantar de los Cantares 4, 16 nos transmite esta oración en los siguientes términos: "Que el Dios de las misericordias acceda a su templo y acepte las gratas ofrendas de su pueblo" (cf. también Sal 141, 2). Ciertamente, la presencia divina era excesivamente peligrosa para el sacerdote (Lev 10, 1s); por ello, el Talmud dice: "El sacerdote no debe orar demasiado tiempo, para no inquietar a Israel". Por la tarde, sobre todo, era mucha la gente que asistía a la ceremonia (Hech 3, 1). Todos rezaban enfervorizadamente, mientras se oía la música. En el momento más solemne, todo el mundo se postraba, mientras resonaban los sordos sonidos de la "Magrepha" —probablemente una especie de gran cajón. Entonces, el sacerdote les bendecía elevando las manos a la altura de los hombros, pronunciando la bendición sacerdotal, por ejemplo la de Núm 6, 24-27.

a) **Prácticas de la vida judía del siglo I**

Comparando el relato de Lucas (1, 8-10) con lo que sabemos del servicio de los sacerdotes en el templo (vease cuadro al respecto), asi como la espera y la extrañeza del pueblo y los gestos mudos de Zacarias, vemos que el paralelismo es evidente (1, 21-22) «Se dieron cuenta, dice Lucas, de que habia tenido una vision en el santuario» Es cierto que la hora del sacrificio de la tarde era el mejor momento para la vision y la comunicacion angelica Segun Dan 9, 21, Gabriel anuncia el futuro en el momento del sacrificio de la tarde y el historiador Flavio Josefo nos cuenta la historia del sacerdote Hircano que tuvo tambien una revelacion cuando presentaba el incienso en el templo (AJ 13, 282-283)

b) **Paralelos literarios**

Lucas aprovecha no solamente las expresiones sino tambien el esquema de los relatos de anunciacion utilizados en el texto biblico y en las tradiciones aggadicas judias para Isaac Gedeon, Sanson y Samuel Ya hemos visto como tambien Mateo habia utilizado este esquema para la «anunciacion a Jose» (cf p 23) Enumeremos de nuevo sus elementos, insistiendo particularmente en el tema del nombre y de la mision

1 Situacion de los personajes se trata de gentes santas (como los padres de Noe Isaac Moises Sanson y Samuel, segun cuenta la tradicion judia), pero todos ellos tienen dificultades ya sea la esterilidad ya la edad, cf Gen 18 11 (Sara), 25 21 (Rebeca), 29, 31 (Raquel), Jue 13, 2 (la mujer de Manoah) y 1 Sam 1, 5 (Ana)

2 Aparicion del angel o intervencion de Dios

3 Miedo-asombro que sigue a la aparicion (Jue 6, 22, 13, 20 22), al que muchas veces acompaña la expresion «No temas» (Jue 6, 23, Targum del Genesis 18, 15, Lc 1, 13 30)

4 Anuncio de la venida, mencion del nombre y de la mision, que muchas veces comienza con «He aqui» (Gen 16, 11, Jue 13, 5, Is 7, 14, Lc 1, 20 31) Todo ha sido previsto y anunciado por Dios, siguiendo sus propios designios Dios es el que da el nombre, como en el caso de Noe Abrahan, Sanson, Moises y Samuel, segun cuenta la tradicion judia, mientras que normalmente es este privilegio del padre de familia

5 Se pone una pregunta que plantea una dificultad y se reclama una señal, aunque generalmente esta peticion no es considerada como culpable (Gen 15, 8 Jue 6 17, Lc 1, 34, y tambien Lc 1, 18 e Is 7, 10)

6 Se concede el signo, cf Lc 1, 19-20 35 37

7 Ejecucion del signo y realizacion del anuncio

El texto de Lucas va precisando los contornos del personaje y de la mision de Juan sirviendose de expresiones o alusiones biblicas Juan, como Elias, es un profeta «ante el Señor» (1 Reyes 17 1), es «Nazir» o «consagrado» como Sanson (Jue 13, 4 7, cf Lc 7, 33 a proposito del ascetismo de Juan), esta lleno del Espiritu Santo principio de toda profecia y Lucas recuerda su primera actividad profetica en 1, 41-44, esta consagrado «desde el seno» como Jeremias (Jer 1 5) Isaias (Is 49 1-5) y Pablo (Gal 1 15) En resumen, Lucas considera a Juan como profeta, siguiendo en esto la tradicion atestada por Mc 1 3 Mt 11, 10 y Lc 7, 26 27 Es un profeta pero es igualmente «mas que un profeta» es el profeta escatologico del que habla Malaquias 3 1 24 (cf Lc 1 76 y 7, 27) Se le ha confiado una mision de conversion y de reconciliacion, con vistas a «ganar el corazon de los padres» y formar un pueblo «apto» (Mal 3 24, cf 2 6) De esta forma, Lucas exalta al maximo la persona y la funcion de Juan, pero eligiendo con todo cuidado todas las expresiones de los versiculos 1 15-17 para dar a entender que Juan es inferior a Jesus Procura no presentarlo como al «nuevo Elias» o Elias «redivivo», contrariamente a lo que hacen Marcos y Mateo Para Lucas, Juan no es Elias no posee sino «el espiritu de poder de Elias» y su funcion consiste unicamente en preparar el camino del Señor

ANUNCIACION DEL NACIMIENTO DE JESUS (Lc 1, 26-38)

1. Desarrollo del relato

Despues del relato de la concepcion milagrosa de Juan, el texto de Lucas nos cuenta el de la concepcion de Jesus El texto encaja perfectamente en el marco de los relatos de anunciacion Ahora bien, dentro del mismo modelo, los relatos, a veces, difieren profundamente El de Mateo (1, 18-25) queria mostrar cómo estando ya Maria encinta del espiritu, Dios consiguio que Jose se decidiera a aceptar su funcion paterna para asegurar a Jesus su filiacion davidica La intencion del relato de Lucas es mostrar como Dios, a pesar de que Maria estuviera dada a Jose, hijo de David, hizo que esta se decidiera a aceptar ser igualmente la madre del Hijo de Dios

Los v 1, 26-27 situan el relato en su cronologia relativa (seis meses) y en su topografia, «la ciudad» de Nazaret, de hecho un pueblecillo Sigue la presentacion de los personajes Gabriel, el angel de la presencia (1, 19), Jose y Maria, una **parthenos,** es decir, una muchacha y, generalmente, virgen En el contexto de la epoca, y sobre todo en Galilea (cf p 23), una jovencilla de 12 años podia estar casada y ser al mismo tiempo virgen, ya que después de casada seguia un tiempo en la casa paterna hasta que su marido venia a recogerla y llevarla a su propia casa (Mt 25, 1-13)

Seria interesante saber hasta que punto Lucas juega en este relato con la oposicion cielo/Nazaret, el más alto de los cielos y el más lejano y despreciado pueblecillo del norte del pais, o con la oposicion Gabriel/virgen, el mas grande de los «héroes de Dios» y esta joven perfectamente desconocida. En estos dos primeros versículos, el relato no se «mueve» para nada, salvo en uno de sus elementos: el envio del ángel. Esto quería decir, para un lector del siglo I, que iba a tener lugar una revelación, siguiendo los designios de la providencia; mas concretamente, una revelación tocante al «fin de los tiempos» y al mundo escatológico; en efecto, el ángel Gabriel estaba especializado en esta clase de revelaciones (cf. Dan 9, 21s y la profecía de las setenta semanas). A primera vista, no es facil caer en la cuenta de la dificultad que servira de trampolin al relato, como sucede en los otros relatos de anunciacion Ahora bien, el relato nos la presenta rapidamente expresandola en la oposicion casada/virgen

A continuacion, el texto sigue su curso, desde que entra el angel hasta que se va (1, 28 38) El relato, francamente, llama la atencion El angel saluda a Maria, mientras que no estaba bien visto saludar a una mujer (cf Talmud de Babilonia, tratado Quiddushin 70a) Mas aun, cuando se trata de una mujer «casada», como en nuestro caso, y a la que el angel se dirige con palabras que pertenecen al vocabulario «amoroso» —«favorecida» o «bien amada» (cf Ef 1, 6)— que hacen pensar que se trata de un plan subversivo llevado a cabo por Dios a expensas de Jose De hecho, esto es lo que sucede Maria responde «He aqui la sirvienta del Señor», utilizando para ello las palabras de Rut 3, 9 y de 1 Sam 25, 41 —elementos situados ambos en el contexto matrimonial de la «sirvienta-esposa» Maria cambia de marido Poco tiene esto que ver con el tema tradicional de la humildad de Maria, en el que se insistia casi unicamente al comentar esta escena Esta aceptacion de Maria (este querer) tiene por objeto el nuevo «saber» que el angel le ha dado —el anuncio de la concepcion—, así como tambien el «poder» del que ella va a disponer para llevar a cabo **hic et nunc** la palabra de Dios, por medio del Espiritu Santo

Al anuncio mesianico del angel, Maria responde con una pregunta «¿Como sucedera esto, pues no conozco varon?». Plantea una dificultad al designio de Dios y pide una explicación Desde el punto de vista literario, la pregunta corresponde poco mas o menos a la de Zacarias: «¿Cómo lo sabré?» (1, 18) y su finalidad es hacer que el relato pueda continuar aportando nuevas precisiones Sin embargo, Zacarias pedia un «saber» nuevo, por encima del saber que Dios le habia proporcionado: se trataba de la petición de un signo que sirviera de verificación, de control. Lo que Maria pregunta es cómo puede realizarse el anuncio mesiánico, ya que todavía no pertenece a nadie, virgen como

es Aquı la pregunta se refiere no al saber, sino al poder Este tipo de preguntas nos extraña Por nuestra parte estamos tentados de responder a Zacarias «ya lo sabras cuando veas a tu mujer encinta» y a Maria «tu esposo Jose hijo de David sera el que haga posible dentro de poco la realizacion de los designios de Dios» Ahora bien la respuesta del angel no se refiere al futuro sino al presente, el anuncio del angel es una palabra creadora en el presente del anuncio del pequeno Sanson (Jue 13 5 8) en el presente de Isabel y en la aceptacion presente de Maria En el griego semitizado de Lucas el «futuro» aparente de las preguntas «¿como lo sabré? o «¿como sucedera?» corresponde a lo que se llama en hebreo «un irrealizado» es decir una modalidad del verbo que consiste en un presente cuyas consecuencias se van desarrollando en el futuro de tal manera que estas preguntas podriamos traducirlas de la manera siguiente «¿como voy (ahora) a saberlo?» y, «¿como va (ahora) a suceder?» Asi se explican los dos verbos en presente que se encuentran despues de las preguntas «pues soy viejo» y «no conozco varon» En resumen, la pregunta de Maria se refiere al modo de la concepcion ,ya que actualmente es virgen Por ello, esta pregunta ope-

Nazaret

Perdida entre las colinas galileas existia ya desde el siglo VIII antes de nuestra era, una humilde aldea semitroglodita llamada Nazaret Sin fortificacion de ninguna clase, esta aldea reunia una veintena de casas-cuevas con un lagar y un silo para granos excavados en la roca Esta aldea cuyo nombre evoca el de un deposito para almacenar la cosecha (la raiz nzr *significa guardar), era poco conocida no se menciona en el Antiguo Testamento y Natanael declara ¿Es que puede salir de Nazaret algo bueno? (Jn 1, 46) Hay que esperar hasta el siglo III o IV de nuestra era para leer su nombre (con la pronunciación de* Nozerath *o* Nazara *segun Lc 4 16 y Mt 4, 13) en una inscripcion judia descubierta en 1962 en Cesarea*

Fue haciendose celebre una de las grutas de aquella aldea y para conservar su recuerdo se fueron sucediendo cinco construcciones desde el siglo III hasta nuestros dias En efecto, pronto aparecio el culto cristiano en aquel lugar Unas manos piadosas esculpieron sobre la piedra su fe en Jesus Señor Jesus, Hijo de Dios, ¡ten piedad!" En el siglo III, se edificó una iglesia judeo-cristiana —prebizantina, por consiguiente—, en una de sus piedras un peregrino escribio con poca destreza las palabras griegas del saludo del angel Xe Maria *(Ave, Maria) Es el primer testimonio inscrito en la piedra de una devocion mariana que se prolongaria a traves de los siglos Esta iglesia-sinagoga fue sustituida en el siglo V por una basilica bizantina de modestas proporciones Sin embargo la aldea de Nazaret sigue siendo poco conocida en la tradicion patristica Citemos, sin embargo este trozo curioso de un autor del siglo VI, el Anonimo de Placencia "En la ciudad es tal la gracia de las mujeres judias que en ningun otro sitio del pais pueden encontrarse otras mas bellas, dicen que eso se lo deben a un favor que les ha concedido santa Maria, por ser de su parentela"*

Los cruzados se encontraron con una ciudad destruida por los sarracenos y con la iglesia en ruinas En 1105 Tancredo mando levantar una esplendida catedral romana de tres naves, con magnificos capiteles (pueden verse sus moldes en el museo de monumentos del Palais de Chaillot) Fue en este monumento donde san Luis celebro la fiesta de la anunciacion el 25 de marzo de 1254 Pero en 1263 el sultan Baibars asolo aquella construccion Todo quedo en ruinas durante siglos, en el siglo XV, nace la leyenda de la translacion milagrosa de la "santa casa" a Loreto En 1730, los franciscanos levantaron una modesta iglesia que acogió a Bonaparte y mas tarde a Carlos de Foucauld En 1955, se levanto una basilica moderna, de estilo triunfalista, cuya construccion tuvo en cuenta sin embargo las capas arqueologicas anteriores[1]

[1] Cf el numero 110 de Bible et Terre Sainte, abril (1969)

ra el giro del relato que va del saber del anuncio al poder del espíritu. Hay que evitar a toda costa situarse a nivel del acontecimiento, intentando penetrar en los sentimientos de María o hacer como san Agustín, que no dudaba en poner el verbo en futuro: «¿cómo *será posible esto, ya que no conoceré varón?»*, sacando como consecuencia de esta manera de hacer que María había hecho voto de virginidad, como se creía en la edad media. El texto no dice tanto...

El ángel, sin que la virgen lo haya pedido, ofrece una señal actual de la nueva posibilidad que se *abre en la vida de María: el embarazo oculto de su* pariente se convierte en el signo visible de la revelación evangélica, ya que «nada es imposible a Dios», utilizando para ello las palabras que acompañan la concepción milagrosa de Isaac (Gén 18, 14). Al mencionar este signo, los dos relatos de anunciación se cruzan *de nuevo y la palabra del ángel prepara directamente* el relato siguiente, la visita de María a Isabel.

2. María y el anuncio del Hijo de Dios

El relato de la infancia de Mateo se centra en la persona de José, mientras que el de Lucas lo hace en la de María; ésta ocupa un lugar preferente en los dos primeros capítulos, aunque en los que siguen desaparece discretamente, volviendo a aparecer en medio del primer grupo de cristianos (Hech 1, 14). *El lugar de María está siempre en los comienzos.* En la tradición joanea, con la que Lucas está ciertamente emparentado, se señala la presencia de María al comienzo y al final de la actividad de Jesús (Jn 2, 1-12 y 19, 25-27).

Vamos a reunir los diversos elementos del relato de la infancia que se refieren a María. Este nombre era corriente en el mundo judío; era el de María-Myriam, la hermana de Moisés —cuya cuñada se llamaba Isabel (Ex 6, 23).[1] Este era también el nombre de una de las mujeres de Herodes el Grande, Mariamme, de la dinastía de los asmoneos. La etimología probable de este nombre está en relación con la idea de «dueña» o «señora». Parece que María era de origen sacerdotal, como su pariente isabel (1, 36); los sacerdotes se casaban generalmente con las mujeres de la raza de Leví. De hecho, la ascendencia de María tiene poca importancia, ya que, según las costumbres de la época, *sólo contaba la línea paterna* —sea ésta real o legal. En ningún caso habría podido Jesús pretender ser hijo de David o de Aarón por su madre.

Se pueden reunir fácilmente los diversos calificativos que ponen de relieve el valor y la función de María. Se le llama «favorecida». Su llamada y su mi*sión son frutos de los designios de la providencia:* «El Señor está contigo», frase que se encuentra muchas veces en los relatos de vocación (Ex 3, 12; Jue 6, 12; Lc 1, 36). Ha encontrado gracia ante Dios (1, 30); es «sirvienta» (1, 38. 48), «bendita» de Dios (1, 42) y grande es su fe (1, 45; 2, 19. 51). La fórmula de saludo de *tipo griego «alégrate» recuerda el oráculo de Sofonías* 3, 14-17: «Grita de júbilo, hija de Sion... alégrate..., el rey de Israel, Yavé mismo está en medio de ti. No temas, Sion... tu Dios está en medio de ti como salvador y héroe» (compárese con Zac 9, 9). Difícilmente *se podría haber encontrado mejor manera de expresar la alegría mesiánica que desborda ya en los tiempos* nuevos, recién inaugurados. Si Jesús es el Dios «salvador», ¿no es María la «hija de Sión», la flor del pueblo elegido que lleva en ella al mesías?[2] Hay que señalar igualmente la insistencia de Lucas en la palabra «madre» o «su madre» (1, 43; 2, 33; 2, 34. 48. 51). José, *el padre, es mencionado en 2, 33 y 48 y luego en 3,* 23 y 4, 22, aunque, en estos dos casos últimos, en boca de la muchedumbre.

La palabra del ángel, que hace suyo el oráculo mesiánico de Is 7, 14, está centrada esencialmente en el anuncio del rey mesías. Contrariamente a Juan, «grande ante el Señor», Jesús será «grande» sencilla y absolutamente. Al igual que el rey del que hablan 2 Sam 7, 14 y Sal 2, 7, será llamado «hijo»; en él encontrará su realización definitiva el reino de David. El anuncio es en primer lugar mesiánico en la línea de David, diferenciándose grandemente del de Juan, profeta y sacerdote, precursor del mesías.

---

[1] Véase R. Le Déaut, *Myriam, soeur de Moïses, et Marie, mère du Messie:* Biblica 45 (1964) 198-219.

[2] Véase H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible:* Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, n.° 21 (1964) 51-71.

La pregunta de Maria sobre el modo de concebir da pie al angel para ir todavia mas lejos «El Espiritu Santo vendra sobre ti y el poder del altisimo te cubrira con su sombra, por ello, el que nacera de ti sera santo y se le llamara hijo de Dios» (1, 35) En estas palabras, Lucas concentra toda su fe en la divinidad de Jesus[3] Despues de llamarle mesias, le llama Dios Por otro lado, le gusta hacer esta distincion esencial, como puede verse en Lc 22, 67 70 ante el sanedrin (diferente en Mc 14, 61-64) Lc 1, 17 hablaba del «espiritu y del poder» de Elias, las expresiones que emplea ahora son mucho mas fuertes y recuerdan la antigua confesion de fe de Pablo «hecho, segun el espiritu de santidad, hijo de Dios con poder» (Rom 1 4) El Espiritu Santo, al igual que el espiritu creador

[3] Vease A George, *Jesus Fils de Dieu selon Saint Luc* Revue Biblique (1965) 185 209

EVANGELIOS APOCRIFOS. Infancia de la Virgen María

Cumplidos nueve meses, Ana dio a luz a una hija y la llamo Maria El tercer año, despues de haberla destetado, Joaquin y ella fueron al templo del Señor, y, despues de haber ofrecido al Señor victimas, presentaron a su hija Maria para que habitase entre las virgenes que, dia y noche alaban al Señor sin cesar

Cuando llegaron al templo del Señor, Maria subio corriendo los quince peldaños de la escalera, sin volverse para mirar atras y sin llamar a sus padres, como hacen generalmente los niños pequeños Esta actitud llamo poderosamente la atencion de todos los que alli estaban, hasta tal punto que los sacerdotes del templo quedaron asombrados

Pero, ademas, Maria era causa de admiracion de todo el pueblo No teniendo todavía sino tres años, su andar era tan firme, su locucion tan perfecta, y se dedicaba tan de lleno a la alabanza de Dios, que nadie hubiera creido que tenia su edad, sino que todos pensaban que era mucho mayor Sus oraciones eran tan largas como las de treinta años Su rostro resplandecia como la nieve, casi no se le podia ni mirar Se dedicaba con esmero a hilar lana y, a pesar de sus pocos años, conseguia lo que las mujeres de edad no llegaban a hacer

Esta era su regla de vida Por la mañana, a la hora tercera, se dedicaba a sus oraciones, entre la tercera y la novena horas, se dedicaba a tejer, a partir de la novena hora, volvia otra vez a sus rezos y asi continuaba hasta que se le aparecia el angel del Señor, tomaba de su mano el alimento, pudiendo profundizar cada vez mas y mejor en las alabanzas del Señor

Finalmente, con sus mayores, las otras virgenes, se instruia tan perfectamente en las alabanzas del Señor que ninguna estaba tan atenta a las vigilias, tan instruida en el conocimiento de la ley divina tan llena de humildad, tan encantadora cantando los salmos de David, tan graciosa en la caridad, tan pura en la castidad y tan exquisita en el ejercicio de todas las demas virtudes era perfecta, inconmovible, perseverante, y progresaba cada dia en el bien

Nadie le vió jamas encolerizada, nadie le oyó jamas murmurar Todas sus palabras estaban tan llenas de gracia que se reconocia a Dios en sus labios Siempre estaba rezando, escudriñando la ley Constantemente preocupada por sus compañeras, para que ninguna de ellas pecase, aunque solo fuera con una palabra, para que ninguna exagerase en el reir o en la diversion, para que ninguna de ellas desdeñase o despreciase a otra Bendecia a Dios sin cesar y para no tener que ser interrumpida cuando estaba alabando a Dios, si tenia que saludar a alguien o alguien la saludaba, respondia a guisa de saludo Deo gratias De ahi precisamente viene la costumbre que existe hoy entre los hombres de saludarse mutuamente con esta expresion Deo gratias

No tomaba otro alimento diario que el que recibia de mano del angel, el alimento que le daban los sacerdotes lo distribuia entre los pobres Muchas veces solian verse angeles conversando con ella y le obedecian con gran ternura Si alguien que estaba enfermo la tocaba, enseguida volvía a su casa curado (Evengelio del Pseudo-Mateo, *4 y 6, siglo VI)*

del que hablan Gen 1, 2 y el Salmo 104, 30, vendra sobre Maria La fuerza de Dios «la cubrirá con su sombra» El sentido de esta expresion en la escritura es el de «proteger» (Sal 140, 8) Aqui su sentido es mas fuerte En Ex 40, 35 se dice que la nube divina cubre la tienda con su sombra, de tal modo que la gloria de Dios llena la estancia, divinizada ¿No sera precisamente esto lo que quiere decir Lucas, como piensa el P Lyonnet? [4] Si asi fuera, Maria seria considerada como el arca santa o la morada de Dios en la que habitara en adelante su hijo el «santo» (4 34), el «hijo de Dios» Este tipo de exegesis tiene un interes real aunque por otro lado supone en Lucas y en sus lectores una agudeza e ingenio tales en la explotacion de los textos biblicos que da que pensar Por ello, no habra que hacer excesivo hincapie en ella [5]

En los textos de Qumrân recientemente descubiertos, se han encontrado varias expresiones que corres ponden a las de Lucas 1, 32 35 «(y su hijo) sera gran de en la tierra y le serviremos se le dirá hijo de Dios y se le llamara hijo del altisimo su realeza durara por siempre » (4Q, 243) Lo malo del caso es que este fragmento esta muy mal conservado y no se puede identificar con precision Basta con constatar como una vez mas Lucas utilizo expresiones corrientes en su epoca segun parece para esclarecer la iden tidad de Jesus En el contexto judio del siglo I, las palabras «hijo», «hijo de Dios» o «hijo del altisimo», aplicadas al rey servian para expresar la cercania del Dios de la alianza y del rey, asi como su proteccion particular

Lucas hace suyos estos titulos reales, infundiendoles un contenido nuevo Jesus, el mesias-rey hijo del altisimo es verdaderamente hijo de Dios y Dios mismo

---

[4] S Lyonnet *Le récit de l'Annonciation* L Ami du Clerge (1956) 35 46

[5] Vease P Benoit *L Annonciation* Ass Sgn n 8 (1972) 39 50

VISITA DE MARIA A ISABEL (Lc 1, 39-56)

Despues del diptico de las anunciaciones, nos encontramos con el relato de la visita de Maria a Isabel Es, al mismo tiempo el relato de la primera manifestacion del espiritu en Juan que inaugura su mision en el seno de Isabel y en Maria cuyo «espiritu se lleno de alegria» (1 41 44 47) Asimismo, el diptico de los nacimientos seguira la manifestacion del espiritu en Simeon y Ana (2, 22-39) El relato de la visita de Maria sirve de puente entre los dos relatos de anunciacion El angel habia dado una señal a Ma ria, el desarrollo del relato exigia que la virgen fuera a reconocer ese signo de Dios Su prisa misma (1, 39) es el signo de su fe y de su entera disponibilidad

Isabel habitaba en el «pais alto», quiza en uno de los cantones montañosos al este de Jerusalen, que la tradicion identificara con Ain Karim, a 6 Kilometros al oeste de la capital En cuanto llega Maria, el niño «salta» en el seno de Isabel, mas o menos como los dos niños que se empujaban en el seno de Rebeca (Gen 25, 22) Comienza el tiempo de la alegria mesianica (cf Lc 6, 23) Juan inaugura su oficio profetico por boca de su madre «llena del Espiritu Santo» Asi se cumple la palabra del angel «estara lleno del espiritu desde el seno de su madre» (1, 15) Isabel responde al saludo de Maria El saludo tiene por finalidad identificar a la otra persona, deseándole la felicidad y la bendicion divina Isabel identifica a Maria como a la madre de «mi Señor» y declara que este reconocimiento es fruto del espiritu (1, 42-45)

Aqui nos encontramos con la primera designacion de Jesus como «Señor» (en griego **Kyrios**), y esto tambien es obra del espiritu Este es uno de los nombres dados al mesias según Lc 2, 11, aunque en el evangelio de Lucas se emplea este titulo unas cuarenta veces, designando asi de antemano al hijo de Dios resucitado —contrariamente a Marcos que casi no utiliza este titulo de divinidad En resumen, Isabel reconoce el misterio de Maria y la presencia del Señor en ella La historia, dirigida y llevada a cabo por Dios bajo el signo de la providencia, encuentra en ella su

cumplimiento. Mientras que Zacarías andaba flojo de fe (1, 20), María ha creído firmemente en la palabra divina, como Abrahán (Gén 15, 6). Para Lucas, no hay oposición entre «la que te llevó en su seno y te dió de mamar» y «la que escucha la palabra de Dios» (Lc 11, 27-28).

Mi alma exalta al Señor (Lc 1, 46-56)

A la primera manifestación de Juan sigue el **Magníficat** y a la primera manifestación de Jesús en el templo seguirá el **Nunc dimittis** (2, 29-32). El nacimiento de Juan será seguido por el **Benedictus** (1, 68-79), y el de Jesús por el **Gloria** de los ángeles (2, 14). Lucas ha introducido estos cánticos en su relato con mano maestra. También el Pseudo-Filón supo, en su historia sagrada del **Libro de las Antigüedades bíblicas**, mezclar con gran tino oraciones y cantos en su trama narrativa.

En el siglo I se conocía bien el género hímnico. Sin tener en cuenta los salmos bíblicos cantados en el templo y en las sinagogas, poseemos actualmente toda una serie de salmos no bíblicos (apócrifos) y que eran usados corrientemente en los ambientes fariseos: los **Salmos de Salomón**; en Qumrân, por otro lado, se ha encontrado todo un conjunto de himnos, el **Rollo de los Himnos**, entre otros. En todos estos textos, incluyendo en el grupo las poesías sinagogales, cantadas después de la lectura de la biblia, y llamadas **Piyyutim**, se trata siempre del mismo género literario. Son trozos de «tipo antológico», compuesto de un mosaico de citas o de alusiones bíblicas.

Sería interesante releer todas las citas y referencias bíblicas señaladas al margen de nuestras biblias, privilegiando los paralelos sacados del cántico de Ana, «prototipo del Magníficat» (1 Sam 2, 1-10). Habría que continuar el estudio en la literatura intertestamentaria; en el **4 libro de Esdras**, por ejemplo, el pueblo de Sion, cual mujer llorosa y agradecida después de la prueba, grita: «Dios ha escuchado a su sirvienta, ha mirado mi vergüenza (mi humildad)... y me ha dado un hijo» (4 Esd 9, 45, comparar con 1 Sam 1, 11).

Este conglomerado tan dispar de citas y alusiones bíblicas y tradicionales no impide al conjunto presentarse con una unidad real. Todo se cumplirá según la promesa. Al oír estas palabras de Isabel (1, 45), el corazón de María exulta de alegría y da gracias a Dios por los beneficios de que le ha hecho objeto (1, 46-50) y por la acción salvadora que ejerce en favor de su pueblo (51-55). El versículo final recuerda de nuevo el tema del cumplimiento de las promesas.

Más concretamente, el Magníficat se divide en dos estrofas rítmicas, una con María como centro y otra con Israel, terminándose cada una de ellas con la mención de la bondad de Dios para con las generaciones que le temen y para con la descendencia de Abrahán (1, 50 y 54b-55). La primera estrofa juega con la oposición María, «humilde sirvienta» y el «todopoderoso ha hecho por mí grandes cosas». La segunda estrofa, que tiene a Israel como centro, presenta una serie de paralelismos antitéticos: fuerza de Dios/orgullosos, poderosos/humildes, hambrientos/ricos. Después de estos versos, que se corean mutuamente, el salmista recuerda la ayuda de Dios a Israel su servidor, en paralelo, una vez más, con la mirada que Dios puso sobre su humilde sirvienta. Entre los temas importantes, merece la pena señalar el de la pobreza, subrayado con fuerza por A. Gelin.[1]

La génesis literaria de este salmo sigue provocando vivas discusiones. Lucas puso este salmo en boca de María, y no en la de Isabel, como indican algunos manuscritos latinos. El evangelista recogió este himno en la antigua tradición hímnica judeo-cristiana. Si aceptamos la identificación del pueblo de Dios con la sirvienta, como sucede en el 4 libro de Esdras citado anteriormente, podría pensarse incluso que primitivamente se trataba de un himno judeo-cristiano sobre el nuevo pueblo de Dios. Sea lo que fuere, Lucas ha puesto este salmo en boca de María, y con razón, ya que María es realmente la hija de Sión, resumen de todos los valores espirituales del pueblo de Israel.

El versículo 56 que sigue al Magníficat termina el relato de la visita de María y el díptico de las anunciaciones. Al final del segundo díptico, José y María vuelven a su casa (2, 39). María se queda tres meses en casa de Isabel, los cuales, añadidos a los seis me-

---

[1] En su excelente librito *Les pauvres de Yahvé*. Cerf, París 1953 y su reedición *Les pauvres que Dieu aime* (coll. «Foi Vivante»). París 1967.

ses que preceden, dan a entender que Maria estaba presente cuando Isabel dio a luz De todas maneras el texto no dice nada al respecto Es cierto que la cronologia lucana es muy relativa A Lucas le gusta *terminar con un asunto antes de abordar otro nuevo* Así, en 3, 19-20 menciona la prision de Juan al final de su actividad, antes de abordar el ministerio de Jesus que empieza precisamente con el bautismo de Juan En el texto que ahora nos ocupa Lucas termina su *primer diptico antes de abordar el segundo*

NACIMIENTO Y CIRCUNCISION DE JUAN EL BAUTISTA (Lc 1, 57-80)

El diptico de los nacimientos comprende, por una parte, la mencion del nacimiento de Juan y el relato de la circuncisión, al que acompaña el **Benedictus** y *termina con un refran sobre el crecimiento y por* otro, el relato del nacimiento de Jesus, acompañado del **Gloria** y seguido de la mencion de la circuncision Es de señalar, evidentemente, la importancia dada en uno y otro caso al nacimiento y a la circuncision El *segundo refran sobre el crecimiento se encuentra des*pués del relato de la presentacion en el templo (2, 40)

Cuando llego el tiempo del alumbramiento (la misma formula que en Gen 25, 24), Isabel dio a luz un hijo Todos se alegraron, como el angel lo habia anunciado (1, 14) *En el dia fijado por la ley, el octavo despues* del nacimiento (Lev 12 3, Fil 3, 5) parientes y amigos van a casa de Zacarias para circuncidar al niño queriendo, como nos dice Lucas, darle el mismo nombre que tenia el padre En Israel, el nombre era puesto *generalmente en el momento del nacimiento*, Lucas se ha dejado influenciar, sin duda, por la costumbre griega, según la cual, efectivamente se ponian los nombres 8 dias (9 en caso de ser chico) después del nacimiento No solamente Lucas ha metido en el mismo bolso circuncision e imposicion del nombre, sino que ha simplificado en cierto modo la situación al decir que los vecinos «querian llamarle Zacarias como su padre» En efecto, el que da el nombre es por regla general el padre y a veces la madre, poniendole casi siempre el nombre del abuelo y raras veces el del padre.

Por otro lado, el nombre de Juan que le da su madre iba contra la costumbre «Nadie hay en tu parentela con ese nombre» Preguntado por señas, Zacarias, sordo-mudo, escribe el nombre de Juan en una tablilla de madera recubierta de cera De esta forma, vemos que el padre y la madre, sin haberse puesto de acuerdo, coinciden en el nombre de su hijo No vayamos a pensar que Zacarias e Isabel habian tramado *la cosa de antemano Desde el punto de vista del* relato esto iria claramente contra la intencion de Lucas para el el nombre de Juan es de origen divino y todo el acontecimiento esta penetrado por la marca de la providencia El interes del relato se situa esen*cialmente en esta denominacion milagrosa «¿Que sera* pues este niño?» pregunta la gente Lucas responde es el cumplimiento de la palabra del angel a Zacarias Zacarias al escribir «su nombre es Juan», afirma su fe y se abre su boca El salmo profetico de Zacarias lleno del espiritu como Isabel, *quiere mostrar de ma*nera mas clara todavia la identidad del precursor

El salmo de Zacarias (Lc 1, 67-79)

El **Benedictus** se compone aparentemente de dos *largas frases griegas* (1, 69-75 y 76-79) *De hecho, nos* encontramos ante una pieza poetica en la que cada uno de los versos y disticos posee su relativa autono mia En el estado actual del texto griego, los versos se mezclan unos con otros, siendo dificil determinar con precision la construccion de conjunto

1 **v. 68-69.** Esta primera estrofa canta la accion salvadora de Dios en la casa de David Se bendice a Dios por haber visitado a su pueblo La palabra «visitar» es un termino empleado frecuentemente en la biblia para expresar la intervencion de Dios, para recompensar o para castigar Se utiliza muchas veces en con texto mesianico y escatologico Dios ha suscitado para nosotros «un cuerno de salvacion» en la casa de David El cuerno simboliza la fuerza, el poder divino de salvacion manifestado en el mesias (cf Si 47, 11)

2. **v. 70-71.** La estrofa precedente tenía como eje la idea visita/salvación, y el pensamiento gira ahora en torno al binomio anunciado de los profetas/salvación. La salvación de hoy cumple la profecía.

3. **v. 72-75.** Esta estrofa es más larga y está construida en torno al binomio promesa/liberación. La venida mesiánica realiza la promesa hecha a los padres y cumple la alianza sellada con Abrahán. Liberados de los enemigos, podemos servir a Dios santa y fielmente. La salvación es el cumplimiento de la alianza.

4. **v. 76-77.** Esta estrofa centra su atención en la misión de Juan, el profeta que debe preparar los caminos del Señor. Así como los correos reales iban por delante del príncipe, haciendo reparar caminos y preparando albergue para el rey, así también el precursor irá preparando los caminos espirituales para formar «un pueblo apto» (cf. Lc 1, 17). Debemos notar la alusión a Mal 1, 2-3. Juan ofrecerá «el conocimiento de la salvación», dará a conocer cómo Dios salvará a su pueblo por el perdón de los pecados (Mc 1, 4).

5. **v. 78-79.** Mencionando una vez más la visita, volvemos al tema de la primera estrofa, pero esta vez se trata ya de la visita mesiánica del hijo de David, «del astro que surge» (Mt 2, 2); será fruto de las «entrañas de misericordia» de Dios. La luz mesiánica aclarará a los que están en las tinieblas y dirigirá nuestros pasos por caminos de paz.

Al igual que el **Magníficat,** el cántico utiliza muchas expresiones y temas de la escritura. Se trata, una vez más, de una composición de «estilo antológico». Pero, contrariamente a lo que sucedía con el cántico de María, el Benedictus se resiente ligeramente de falta de homogeneidad. Da la impresión de que, por lo menos los versículos 76-77, fueron añadidos posteriormente; los v. 68-75 y 78-79 se siguen perfectamente y hablan todos de la venida del mesías, hijo de David. Como respuesta a la llamada de los profetas y a la promesa hecha a los padres, Dios va a visitar a su pueblo e inaugurar la era mesiánica de la salvación. En los v. 76-77, la lengua y las ideas son diferentes. Todo se centra en la persona y obra del profeta precursor. Es pues probable, y casi cierto, que Lucas introdujo estos versículos para adaptar este salmo al caso del bautista.

¿Donde pudo Lucas encontrar este salmo abarrotado de hebreísmos? Muchas son las hipótesis para explicarlo. Algunos piensan que se trataría de una composición de origen judío cuyo vocabulario pietista se correspondería con el de los ambientes sacerdotales frecuentados por Zacarías. Otros, entre los que nos incluimos, piensan que se trata más bien de una poesía litúrgica judeo-cristiana, ya que el himno canta la venida del mesías que **ya** ha tenido lugar: «Gracias a ella nos ha visitado el astro venido de arriba» (1, 78); el verbo «visitar» está en pasado y no en futuro (como corrigen algunos manuscritos).

Se trata quizá de un himno pascual: «(Dios) nos ha suscitado (=resucitado) un cuerno de salvación en la familia de David» (v. 69). Si aceptamos esta última hipótesis, Lucas habría hecho suyo un himno judeocristiano adaptándolo a la circunstancia.[2]

Lucas termina el ciclo del bautista con un refrán cuyos términos están tomados de los relatos de la infancia de Isaac e Ismael (Gén 21, 8. 20), de Sansón (Jue 13, 24-25) y de Samuel (1 Sam 2, 21. 26; 3, 19). Al hablar de la presencia de Juan «en los desiertos», anuncia directamente la actividad del bautista (Lc 3, 2. 4; 7, 24). Es ésta una de las características de Lucas: en su relato, todo viene a cumplir lo anunciado por la antigua profecía y anuncia y prepara el porvenir; Lucas es el hombre de la historia de la salvación y sobre todo de la unidad de los tiempos de la salvación.

---

[2] Sobre el Benedictus, puede consultarse, aunque en sentidos diferentes, P. Benoit, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc 1,* en *New Testament Studies,* vol. 3, 1957, 182-191 y A. Vanhoye, *Structure du Benedictus,* en *Ibid.,* vol. 12, 1966, 382-389.

NACIMIENTO Y CIRCUNCISION DE JESUS (Lc 2, 1-21)

Una rápida ojeada comparativa de las dos partes del díptico de los nacimientos muestra enseguida las semejanzas y las diferencias. Una sencilla y escueta mención del nacimiento de Juan servía para pasar rá-

pidamente al largo relato de la circuncisión y sobre todo al del nombre dado al niño, es decir que la intención del relato estaba precisamente en mostrar cuál era la identidad real de Juan, así como su misión revelada proféticamente por Zacarías. En esta ocasión, el presente relato insiste más bien en el nacimiento del niño (2, 1-7), aunque también en la identidad revelada por los ángeles a los pastores (2, 10. 14). Lo que importa de ahora en adelante en el relato es la persona misma del recién nacido y no tanto su misión profética. En el relato del nacimiento de Jesús contrasta fuertemente la pobreza de su nacimiento con la resonancia cósmica y gloriosa que le sigue. Las gentes se hacían preguntas sobre la persona y misión de Juan (1, 66), mientras que en el caso de Jesús los pastores reciben una revelación completa.

El nacimiento de Jesús (2, 1-7)

La escena tiene lugar en Belén —Bet-lehem, es decir «la casa del pan» o mejor aún «la casa de la diosa Lahame (diosa cananea)». En esta ciudad de Judá, a siete kilómetros al sur de Jerusalén, nacieron Booz, Jessé, David... Según Miqueas 5, 1, de allí tenía que salir el nuevo David, de tal forma que Lucas califica a Belén de «ciudad de David» (2, 3), título con el que generalmente se designaba a Jerusalén, la capital.

El nacimiento de Jesús tuvo lugar con ocasión del «primer» empadronamiento en la época de Cirino, gobernador de Siria. Según el historiador judío Flavio Josefo (AJ 18, 1-2), en la época de Cirino hubo un empadronamiento, pero a partir del año 6 de nuestra era. ¿Es exacta esta información? De todas maneras, Cirino pudo muy bien haber estado encargado de la política romana en el próximo oriente ya desde el año 12 antes de nuestra era. Esto explicaría la desdichada fórmula de Lucas: al hablar de un «primer» empadronamiento, pretendería distinguirlo del del año 6 (cf. Hech 5, 37). El empadronamiento tenía lugar en Siria generalmente cada doce años; podríamos deducir pues que el «primero» tuvo lugar alrededor del año 6 antes de nuestra era (compárese con Mateo 2, 16, p. 28).

Un decreto de César Augusto ordenó el empadronamiento de «toda la tierra», es decir, de todo el imperio romano. Augusto, como buen administrador, quería conocer el número exacto de hombres disponibles para el servicio de las armas y la situación de las riquezas, para una mejor distribución de los impuestos. Actualmente, se conocen los empadronamientos que hizo en España, Galia, Egipto y Siria. Todo el mundo debía inscribirse en el lugar donde habitaba, o en su ciudad de origen, como se estipula concretamente en el empadronamiento egipcio. Parece bastante inverosímil sin embargo que hubiera que ir de Galilea a

¿Qué día nació Jesús?

Estamos tan acostumbrados a celebrar la navidad el 25 de diciembre, que la respuesta nos parece evidente. Sin embargo, en el evangelio nada se dice al respecto.

Parece que fue al final del reino de Constantino (muerto en 337), cuando se decidió celebrar el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre. El emperador Aurelio había fijado en esta fecha, que es la del solsticio de invierno, es decir el momento en que la fuerza solar que decrece hasta ese momento, comienza a crecer de nuevo, la fiesta del *Natalis solis invicti*, del sol renaciente e invencible. La iglesia, probablemente para cristianizar esta fiesta pagana, decidió celebrar el dies natalis (de donde viene nuestra "navidad"), el día del nacimiento del verdadero "sol naciente". Es posible que esto tuviera lugar cuando Constantino construyó una basílica sobre la tumba de Pedro, en la colina vaticana, uno de los lugares privilegiados del culto solar; "es curioso y significativo que el más antiguo mosaico cristiano que se conoce actualmente, el del mausoleo de los Julios en el cementerio Vaticano, que remonta a la mitad del siglo III, represente sencillamente al Cristo-sol en su carro triunfal" (Dalmais).[1] De todas formas, en el Cronógrafo de 354, calendario romano civil y religioso, se puede leer a propósito del 25 de diciembre: "En el octavo día de las calendas de enero, Cristo nació en Belén de Judá".

Esta fecha es pues romana, pero se extendió rápidamente durante el siglo IV por toda la cristiandad, celebrando así la gloria de Dios que se manifiesta en Jesús, luz que ilumina a todo hombre.

[1] Bible et Terre Sainte, n.º 42 (1961).

judea para pagar el impuesto. A pesar de todo, si José vivía en Belén, con su familia, como da a entender Mateo, sería más fácil de entender la razón por la que tuvo que ir primero a Nazaret para sacar a María de la tutela paterna antes de llevarla consigo a su casa de Belén.

Muchos exegetas niegan la historicidad del nacimiento de Jesús en Belén: habría nacido en Nazaret y, más tarde, la tradición cristiana habría cambiado el lugar del nacimiento en función de la profecía davídica de Miq 5, 1. Hay que reconocer, sin embargo, el origen antiguo de esta tradición, ya que Mateo y Lucas, independientemente uno de otro, dan testimonio de ello. Además, incluso Pablo recuerda el origen davídico de Jesús «salido de la línea de David según la carne» (Rom 1, 3); ahora bien, en aquella época, la gente no sabía ya cuál era su origen tribal, a menos de seguir viviendo en el país o región de los antepasados. La designación de José como hijo de David da a entender que éste tenía alguna afinidad con Belén.

Si la hipótesis es exacta, José volvió pues a su casa, a una de esas pequeñas casas de Belén, cuya única habitación estaba como apegada a una de las cuevas que servía de establo —como todavía puede verse en la actualidad. Lucas continúa diciendo que no había lugar para ellos en la «habitación de los huéspedes», es decir en la sala de caravanas o simplemente en la sala de estar (en griego la palabra **katalyma**, cuarto de huésped, no debe traducirse por posada; Lucas utiliza la palabra **pandoxeion** para designar la posada o albergue, cf. Lc 10, 34). La tradición que remonta hasta san Justino, desde mitades del siglo II, dice que Jesús nació en una gruta; es probable. Orígenes corrobora esta tradición y señala el lugar sobre el que Constantino construyó una basílica con cinco naves, uno de los monumentos más hermosos de la Palestina cristiana.[1]

El nacimiento de Jesús es descrito con la mayor sencillez: «dió a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo puso en un pesebre». El texto es sobrio; la expresión «primogénito» anuncia el relato de la presentación. Lucas, con el estilo que le caracteriza, presenta el sobrecogedor contraste que supone el pesebre y la falta de sitio con la acogida de los ángeles y la designación mesiánica. Cada detalle del relato tiene su importancia, incluso el hecho de que María haya envuelto al niño ella misma. Está sola, contrariamente a lo que sucedió en el caso de Isabel (1, 57). Por otro lado, en la tradición judía se decía que las santas mujeres daban a luz sin dolor, como Jokebed, la madre de Moisés. Lucas no dice nada al respecto, pero el **Protoevangelio de Santiago** suplirá abundantemente esta laguna (cf. p. 66). Bastantes milagros hay ya en el texto de Lucas, sin que tengamos necesidad de añadir más. Este dato merece la pena que lo comparemos con lo que se nos dice en el Pseudo-Filón a propósito del nacimiento de Samuel: «En aquellos días, Ana concibió y dió a luz un hijo, al que llamó Samuel, que quiere decir fuerte, según el nombre que Dios (el fuerte por excelencia) le había dado al anunciarlo proféticamente. Ana se sentó y dio de mamar al niño hasta que tuvo dos años. Luego subió al templo a presentarlo al Señor» (LAB, 51, 1).

El anuncio a los pastores (2, 8-21)

El relato del nacimiento se desarrolla en el silencio y la sencillez; el anuncio a los pastores revela la dimensión social y cósmica del acontecimiento divino que acaba de realizarse: ángeles, pastores, hombres de toda clase y condición: a todos interesa este nacimiento.

> Búsquese en este relato el esquema de anunciación: presentación de los personajes; aparición del ángel y miedo de los pastores; expresiones corrientes: «no temáis», «he aquí», al comienzo del mensaje del ángel que sirve para identificar a Jesús al mismo tiempo que recuerda su misión (salvador, Cristo, Señor); signo y reconocimiento del mismo. Búsquense igualmente los elementos del relato que funcionan en términos de oposición: noche/luz; miedo/alegría mesiánica; revelación angélica/fragilidad del signo; pobreza del pesebre/gloria del Señor; cielo/tierra...

El acontecimiento tiene lugar durante la noche: se trata de un tema muy común en la literatura aggádica judía, según la cual los grandes acontecimientos de

---

[1] Véase Bible et Terre Sainte, n.° 42 (1961). Sobre Lc 2, 7, véase P. Benoit, en *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Rigaux*. Gembloux 1970, 173-186.

la salvación tienen lugar durante la noche. Para expresar *la misión de salvación, Lucas se sirve de la* palabra «salvador» refiriéndose a Jesús como en Hech 5, 31; 13, 23 y Jn 4, 42. El título era corriente en el mundo helenístico, designando con él a los dioses y reyes «salvadores»; da la impresión de que este título tuvo especial éxito en las comunidades cristianas de la diáspora. En la mente de Lucas, tanto este título como el de «Cristo Señor» le fueron dados a Jesús por revelación, ya que su significado y sentido superan las capacidades humanas. Es cierto que el título de «salvador» se da a veces a los jueces de Israel (Jue 3, 9. 15) y la expresión «Cristo Señor», que no deja de ser rara, puede designar únicamente al mesías como en los **Salmos de Salomón**, 17, 36. En la biblia griega de los Setenta, el título de «salvador» se reserva generalmente a Dios y el de «señor» (en griego Kirios) designa igualmente a Dios, como en Lc 2, 9.

La revelación del ángel llega al mundo entero, arriba y abajo, a ángeles y a pastores, es decir incluso a una de las categorías sociales más despreciadas de la época junto con los pecadores y publicanos. El *mensaje se difunde, los pastores «ven» la palabra* («veamos esta palabra que ha llegado»: 2, 15) y la liturgia cósmica de los ángeles se une a la alabanza de los pastores (2, 13. 20). Los pastores, modelo de misioneros cristianos, son los primeros en anunciar la nueva palabra (2, 17-18. 20).[2] La única que no habla es María (2, 19); como se dice en 1 Sam 3, 19, «no dejó pasar ninguna de sus palabras». Fiesta universal, la era gozosa de la salvación ha comenzado. Todos son llamados a la salvación (3, 6), ya que a todos ama Dios: «*Paz para los hombres (objeto) del amor (de Dios)*». Un giro análogo podemos encontrar en los manuscritos de Qumrân, pero limitando el amor divino a los miembros de la secta. En Lucas, la paz mesiánica se ofrece a todos. Pero, ¿qué sucederá al final?[3]

---

[2] L. Legrand, *L'évangile aux bergers:* Revue Biblique (1968) 161-187.

[3] Véase A. George, *Il vous est né aujourd'hui un Sauveur:* Ass.Sgn. n.° 10 (1970) 50-67.

Consagración a la Virgen

Virgen santa, Madre verdadera del Verbo eterno, partícipe de nuestra carne y nuestro destino, mujer que acogiste en tu fe y en tu seno bendito nuestra salvación, madre de todos los rescatados, siempre viva ante la vida de Dios, próxima a nosotros, ya que todos los que están unidos a Dios son los que más cercanos están de nosotros.

Al expresar el reconocimiento de los rescatados, celebramos la eterna misericordia de Dios que te ha rescatado.

En un momento que ya nunca más se borrará, y que sigue siendo válido para toda la eternidad, tu palabra fue la palabra de la humanidad y tu sí el amén de toda la creación al sí sin reservas de Dios.

Para nuestra salvación dijiste sí, por nosotros pronunciaste tu fiat, en cuanto mujer de nuestra raza recibiste y guardaste en tu seno y en tu amor aquel en cuyo solo nombre existe la salvación en el cielo y en la tierra.

En ti, virgen santa que estabas al pie de la cruz del redentor, la humanidad rescatada, la iglesia estaba al pie de la cruz del mundo y recibía el fruto de la redención y de la salvación eterna.

Nos consagramos a ti, virgen y madre santa, porque ya te hemos sido consagrados. Así como no estamos edificados únicamente sobre la piedra angular constituida por Cristo, sino también en la base de los apóstoles y los profetas, así nuestra vida y nuestra salvación dependen de manera permanente de tu "sí", de tu fe y del fruto de tus entrañas. Por ello, si decimos que queremos consagrarnos a ti, no hacemos sino confesar que queremos ser lo que somos, que queremos acoger lo que somos en nuestro espíritu y en nuestro corazón.

Por eso pues, porque estamos consagrados a ti y porque nos consagramos a ti, muéstranos a quien fue consagrado en tu gracia, a Jesús, al fruto bendito de tus entrañas; muéstranos a Jesús hoy y en la eternidad.

Ave María, llena de gracia.

(K. Rahner, en *Prières pour jours de récollection.* Fleurus, París 1963).

PRESENTACION DE JESUS EN EL TEMPLO (Lc 2, 22-40)

Después del díptico de los anuncios, como después de los nacimientos, el espíritu se manifiesta en Isabel y María por un lado, y en Simeón y Ana por otro. Como el relato de la visitación, el de la presentación termina los dos relatos de anunciación al mismo tiempo que los une: el relato prolonga el del nacimiento de Jesús al mismo tiempo que recuerda el tema del Benedictus: «mis ojos han visto la salvación» (1, 67. 71. 77 y 2, 30). Ahora bien, el hecho de que todos estos relatos estén sólida y armónicamente enlazados entre sí, no quiere decir que el de la presentación en el templo no sea la primera parte del último díptico de Lucas: a la primera visita al templo, seguirá la segunda (2, 41-52). En Lucas, todo tiene su pareja, en un continuo juego de paralelismos e inclusiones mutuas, incluso por lo que a los personajes se refiere: Simeón y Ana. En los Hechos, igualmente, el fenómeno es normal: Pedro y Juan, Pablo y Bernabé, etc.

El cumplimiento de los ritos (2, 22-24)

Según el Levítico 12, 6-8, «cuando se termina (para la mujer) el tiempo de su purificación, tanto por un hijo como por una hija, lleva al sacerdote un cordero de un año... Si no consigue hacerse con un cordero, toma dos tórtolas o dos pichones» (cf. Lev 5, 7). Esta ceremonia no atañe sino a la mujer y tiene lugar 40 días después del nacimiento de un varón (cuando se trata de una hembra son 80 días).

El rito de rescate del primogénito es muy diferente. Según Ex 13, 1-2, Dios dijo a Moisés: «Conságrame todo primogénito, todo el que el abre el seno materno». Según Números 3, 47, al primogénito se le rescata con cinco siclos y debe hacerse durante el mes que sigue al nacimiento (Núm 18, 16). En esta ocasión es el padre el que tiene que actuar y nunca se pide que el niño esté presente en el templo.

A Lucas no le importan mucho estos ritos. Los mezcla confusamente y habla indebidamente de «su» purificación (en plural) (2, 22). Lo único que le interesa es presentar al niño en el templo, como había sido presentado el pequeño Samuel por Ana (1 Sam 1, 22-28). Es posible que quiera decirnos igualmente que los padres de Jesús eran fieles cumplidores de la ley, fuertemente vinculados al pueblo de Israel (otro de los temas de los Hechos de los apóstoles). Pero es, el mismo tiempo, un medio de anunciar el tema de las divisiones dentro del mismo Israel (2, 34), utilizando para ello el paralelismo, tan típico de Lucas.

Simeón el profeta (2, 25-38)

La ley que empuja a los padres de Jesús y el espíritu que lleva a Simeón se unen para designar al nuevo mesías en el corazón mismo de la religión de Israel, en el templo. Simeón, perfecto representante de los más altos valores espirituales, esperaba «el consuelo de Israel», es decir la inauguración de la era mesiánica. El tema del consuelo es particularmente apreciado por el Segundo Isaías (Is 40, 1s) y la palabra «consolador» será uno de los títulos que recibirá el mesías. Al igual que Isabel y Zacarías, llenos del espíritu (1, 41. 67; 2, 25. 27), Simeón identifica a Jesús como «Cristo del Señor», el rey ungido por Dios (1 Sam 24, 7) para reinar sobre Israel y salvar al pueblo de Dios. El anciano Simeón, a las puertas de la muerte, tiene en sus brazos toda su esperanza.

El cántico de Simeón, construido igualmente en el hermoso estilo de los cantos bíblicos, vislumbra ya la misión de Jesús. El profeta ha visto el signo prometido y la larga espera del mesías se acaba. La salvación anunciada por Isaías («Toda carne verá la salvación de Dios»: Is 40, 5; cf. Lc 3, 6), y anunciada por Zacarías (Lc 1, 69. 71. 77), ya se ha realizado. El horizonte, sin embargo, supera el del solo pueblo de Israel y se hace universal. El hecho concierne a todos los pueblos, como dice Simeón utilizando las palabras del Segundo Isaías: «Te he destinado para luz de las naciones, para ser mi salvación hasta los extremos de la tierra» (cf. Is 42, 6; 49, 6). Estas palabras de Simeón nos recuerdan una vez más la figura del Samuel de las antiguas tradiciones aggádicas judías. En el relato del Pseudo-Filón que habla de la presentación del pequeño Samuel en el templo y que presenta el cántico de Ana, que el autor retoca a su manera, la fi-

gura del profeta Samuel recibe tintes de «mesías», utilizando para ello expresiones sacadas del Segundo Isaías: Ana ha dado a luz «la luz de las naciones... Vive el profeta del pueblo. Que sea por mucho tiempo la luz de este pueblo » (LAB 51, 6-7). Mateo centró su reflexión sobre Jesús niño partiendo de la figura de Moisés. Lucas de la de Samuel.

La doble profecía de Simeón en los v. 34-35 es difícil de comprender. Es el último anuncio del relato de la infancia.

Pueden encontrarse quizá en este pequeño relato algunos elementos del esquema de anuncio: extrañeza de los padres de Jesús (cf. el temor en los otros relatos), el término «he aquí», la mención de un «signo contestado (o expuesto a la contestación)», el reconocimiento del signo operado por María en su propio interior...

La hija de Sion se verá dividida, como desarticulada en su más íntimo ser. Nos encontramos con el tema bíblico de la división de los corazones, aunque no es posible alegar una cita bíblica concreta: quizá Is 8, 14 y 28, 16 (cf. Lc 20, 17. 18), o quizá el poema del siervo que sufre, al que se exalta y desprecia (Is 52, 13-53, 12). En este texto se encuentra como concentrada toda la historia de Jesús, llena de gloria y de humillaciones, así como la historia de Israel profundamente dividido con su venida. María, en medio de esta lucha, será el preciso lugar en el que el signo de la división se manifestará con toda su fuerza, el lugar del desgarro realizado por la espada de la que habla Ez 14, 17, que corta a Israel en dos, dejando únicamente un resto, la parte elegida por Dios.[1] Pero esta ruptura produce un nuevo alumbramiento, y arrastrado por la fuerza del tema, se designa a María como madre del nuevo Israel (Jn 19, 26: «Ahí tienes a tu madre»). Sin embargo, Lucas y la tradición que le precede insisten en primer lugar en la división y en la prueba de la ruptura que convertirá a María en la madre de los creyentes. Israel está dividido y María, la hija de Sión, aún más. Aunque esto nos puede extrañar, no podemos menos de constatar que los evangelios subrayan varias veces la distancia entre María y Jesús. Sus padres se extrañan y asombran (2, 33. 48), no entienden (2, 50; cf. 18, 34); incluso María es regañada por Jesús (Mc 3, 21. 31-35; Jn 2, 4). La fe de María no fue coser y cantar hasta el momento de la cruz. Precisamente por haber superado todas estas pruebas, estará presente en la nueva iglesia (Hech 1, 14). Desde este punto de vista, el pensamiento teológico de Lucas ha sido más agudo que el de Marcos o Pablo que no dan importancia a la presencia de María.

La profecía de Ana

Después del profeta, la profetisa. Lucas nos da su nombre, que coincide con el de la madre del pequeño Samuel, mujer «que temía a Dios desde su juventud», como dice el Pseudo-Filón (LAB 50, 2). Tenía 84 años, edad fuera de lo normal en aquella época; se trataba de una viuda muy piadosa, que participaba en el culto «día y noche» (como se ve nuestro Lucas exagera un poquillo...). En resumen, el autor nos presenta al ideal de la viuda cristiana de la que habla 1 Tim 5, 5. También ella, a su vez, designa al mesías: los dos testigos exigidos por la ley (Dt 19, 15) reconocen la llegada de la era de la salvación. Y Lucas, que no pierde ocasión de hablar de las mujeres, se entusiasma recordándonos su corto pero valioso testimonio. Después de la sombría profecía de Simeón, el personaje de Ana es como una brisa de aire fresco.

Podemos comparar, finalmente, el versículo que se refiere al crecimiento de Jesús (2, 40) con el que se refiere a Juan (1, 80): en este caso, se insiste en la sabiduría y en la gracia de Dios (compárese 1, 66). La palabra sabiduría aparece igualmente en 2, 52, al final de la segunda parte del díptico de las presentaciones en el templo. Este término es muy fuerte, en aquella época era más o menos el equivalente de lo que nosotros llamamos hoy «cultura». Lucas insiste en este tema (cf. 7, 35; 11, 31. 49; 21, 15; Hech 6, 3. 10; 7, 10; 19, 22). La sabiduría era igualmente el ideal de los escribas y de los doctores de aquel tiempo a los que agradaba llamarse precisamente «sabios». La repetida mención de la sabiduría de Jesús (2, 40, 52) que se enfrenta a la de los doctores, tiene un profundo sentido, por el uso de paralelismos antitéticos de Lucas.[2]

---

[1] Véase P. Benoit, *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme* (Lc 2, 35), en *Exégèse et Théologie*, III. Cerf, 216-227 (este artículo había aparecido antes en CBQ 1963).

[2] Puede leerse, al respecto, A. George, *La présentation de Jésus au Temple:* Ass.Sgn n.º 11 (1970) 29-39.

JESUS ENTRE LOS DOCTORES (Lc 2, 41-52)

Toda esta narración, escrita en buen griego y con menos semitismos que los relatos precedentes, está centrada principalmente en la palabra de Jesús del v. 49: es la primera vez que Jesús habla situándose al mismo tiempo en relación con su «Padre». Así, pues, la segunda parte del díptico de las visitas al templo explicita aún más la cristología del relato de la infancia, la del «Hijo de Dios» (1, 35) que puede dirigirse a Dios diciéndole «Padre mío» (2, 49). Por otro lado, al mencionar dos veces la sabiduría de Jesús (2, 40. 52), menciones que encuadran el relato de Jesús entre los sabios y doctores, el autor hace suyo uno de los temas corrientes en los relatos de infancia. También el niño Moisés poseía toda la sabiduría de los egipcios, según la tradición aggádica narrada por Lucas (Hech 7, 22). En el corazón de Israel, en el templo, «sentado en medio de los doctores» (generalmente es el rabbí el que se sienta en medio de sus discípulos), Jesús llamaba la atención de todos «por su inteligencia». Es de notar cómo esta última parte del relato de la infancia sirve de puente para el resto del relato evangélico. En Lc 2, 16, se trataba de un recién nacido; en 2, 40, de un niño pequeño; en 2, 43, de un niño, y en 2, 52, habla sencillamente de Jesús, como en el resto de su evangelio. Lucas es detallista.

La peregrinación al templo

La ley prescribía tres peregrinaciones al año: en pascua, en pentecostés y en la fiesta de las tiendas. De hecho, se seguía generalmente la costumbre de una sola peregrinación. Las mujeres y los niños de menos de 13 años no estaban obligados por la ley, lo cual no impedía que los padres llevasen consigo al niño «desde que puede mantenerse en hombros», como dice el rabbí Shammaí. Durante los siete días de fiesta legal, las gentes participaban en el culto del templo, tanto en la fiesta de pascua como en la de las tiendas; se dedicaban igualmente a escuchar las discusiones de los rabbís en los pórticos del templo y sobre todo en la sala «ha-Gazith» del mismo en la que los sabios y sus discípulos estudiaban la Tora (Talmud de Babilonia, tratado Baba Bathra 20a). Después de las fiestas, las caravanas que habían venido en peregrinación iniciaban la operación retorno, andando no más de 3 ó 4 horas el primer día.

Jesús, como el joven Samuel, fue presentado en el templo. Tenía doce años, exactamente igual que Samuel, según Flavio Josefo (AJ 5, 348). Era en la fiesta de pascua, igual que en el caso de Samuel según el Pseudo-Filón (LAB 53, 2), precisando de esta forma 1 Sam 1, 37. También este autor elogia grandemente la sabiduría de Samuel («la luz de la que nacerá la sabiduría», LAB 51, 4) y describe detalladamente la llamada de la que fue objeto en el templo. Dios le dirige tres veces seguidas su palabra imitando la voz de su padre (LAB 53). El tema es antiguo: la tradición judía nos dice que Dios dirigió sus primeras palabras a Moisés utilizando la voz del padre de éste; y lo hará tan bien que deberá deshacer el equívoco: «No soy tu padre, sino el Dios de tu padre» (Midrash Exodo Rabba sobre Ex 3, 6). Por su parte, Jesús no dudará un instante y dirá: «¿No sabíais que tengo que estar en casa de mi Padre?», al igual que Samuel que se dedicaba al servicio del templo en presencia del Señor (1 Sam 3, 1). Jesús afirma los lazos de dependencia que le unen a su Padre («Tengo que...») y de esta forma crea distancias y opera rupturas con los suyos, primer ejemplo de la palabra de Simeón a María (2, 34). De ahí nace, evidentemente, la incomprensión de sus gentes como la de sus discípulos ante el anuncio de la pasión de su maestro (18, 34).

Luego, dice el texto, «les estuvo sumiso» (2, 51). La palabra de Jesús es tanto más chocante, cuanto que María acaba de hablar de «tu padre y yo», mientras que aquél les responde hablando de «mi Padre». Una vez más, esta expresión de Jesús tenía que suscitar la extrañeza de los que le escuchaban: en efecto, aunque se hablaba muchas veces de Dios como de un padre y aunque se utilizase en las oraciones judías frases como «Padre nuestro que estás en los cielos», ¿quién se habría atrevido a decir «mi Padre» sino Jesús? De esta forma, la primera y la última palabra de Jesús en el evangelio de Lucas hablan de su padre (23, 46 y 24, 49). El evangelio de Lucas es el evangelio del Hijo que habla de su Padre.[1]

---

[1] Véase J. Dupont, *Jésus retrouvé au Temple:* Ass.Sgn. n.° 11 (1970) 40-51 y un estudio más técnico en R. Laurentin, *Jésus au Temple.* Mystère de Pâques et foi de Marie en Lc 2, 48-50 (col. Etudes Bibliques). Gabalda, París 1966, 280 p.

V. LOS RELATOS DE LA INFANCIA Y LA HISTORIA

1. El problema histórico

Hace sólo 20 o 30 años, el valor histórico de los relatos de la infancia no era puesto en tela de juicio, por lo menos en los ambientes católicos. Se decía que Mateo y Lucas eran gente seria, que apoyaban sus relatos en una documentación de calidad. Así, por ejemplo. Lucas había realizado su búsqueda con toda diligencia, como él mismo lo afirma en su prólogo, precisamente antes de comenzar su relato de la infancia. Por otro lado, María había sido acogida por Juan el apóstol (Jn 19, 26), y las afinidades literarias de Lucas con la tradición joanea son ciertas. Por ello, podía seguirse perfectamente el hilo que va de María a Juan y de Juan a Lucas. Como el mismo Lucas nos redice, «María guardaba todos estos acontecimientos en su interior meditándolos en su corazón» (2, 19. 51). Por ello, la narración de Lc 1-2 no era puesta en tela de juicio, incluso aunque el texto de Mateo (1-2) llamara más la atención.

Las batallas históricas, de tipo más bien apologético, se reducían sobre todo a los puntos siguientes: el empadronamiento de Cirino, la estrella y la venida de los magos, sin que esto supusiese eliminar la posibilidad del milagro como tal, como premisa teológica. De ahí que algunos afirmaban: «La biblia tiene razón», y se dedicaban a buscar desesperadamente la presencia del gobernador Cirino en Siria durante el reinado de Herodes el Grande. Más aún, se apelaba a los cálculos astronómicos de Kepler para afirmar que en el año 7 antes de Cristo efectivamente tuvo lugar el encuentro de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis. Otros exegetas se mantenían, afortunadamente, en una prudencia más tranquila y sugerían que había que distinguir entre los «hechos brutos» y la interpretación subsiguiente. Partiendo de ahí, tanto la estrella como otra serie de elementos de este tipo podían ser relegados a la categoría de reflexiones posteriores, que la fe pascual había enriquecido y que más tarde habían sido traducidas utilizando el lenguaje plástico del judeo-cristianismo (una especie de imágenes cosificadas). Lo difícil era saber hasta dónde se podía ir con esta distinción y cuándo se tocaba claramente el hecho bruto. En efecto, algunos no se paraban en la distinción hasta reducir a cero la trama histórica de estos relatos. Es cierto que todo el mundo estaba de acuerdo en decir que los relatos de la infancia constituían un hecho límite: la leyenda o la historia de la infancia no tiene el peso histórico de las palabras de Jesús que nos cuentan los sinópticos.

Ante estas conclusiones aparentemente desastrosas y demoledoras, otros se resistían con todas sus fuerzas, apelando a una especie de «historia de la salvación» (el término es de origen protestante), que sería una especie de doble de la historia profana y en la que se podrían colocar alegremente todos los «hechos históricos» de los que la «historia científica» no puede decir nada. Por ejemplo, la concepción virginal pertenecería a la historia de la salvación sin que la historia científica pudiera probar o negar su veracidad. Ahora bien, estas distinciones tan sutiles ¿tienen algún valor? La distinción entre historia de la salvación e historia profana ¿no es a su vez un callejón sin salida? ¿Es válida la distinción entre el acontecimiento y su interpretación, si tenemos en cuenta que «lo que

sucedió» en el pasado no se convierte en «acontecimiento» sino gracias a la interpretación que lo integra en el mundo de nuestra propia comprensión? Como generalmente se dice, los que hacen el acontecimiento son los testigos, luego los cronistas y los historiadores y finalmente los lectores, es decir, son ellos los que distinguen y dan nombre al «acontecimiento» en el universo indivisible de lo sucedido. En buena teología bíblica, nombrar quiere decir crear. No hay acontecimiento sin interpretación... y al revés. Quien pretenda situar de un lado los acontecimientos y por otro las interpretaciones, cometería errores irreparables. Pero, en estas condiciones, ¿cómo puede plantearse el problema histórico? O dicho de otra forma, ¿qué es el hecho histórico? El problema es de talla y desborda ampliamente los límites del presente cuaderno. Nos limitaremos a decir cómo «practicamos la historia» en el marco de los relatos de infancia.

2. Breves elementos metodológicos

En el capítulo precedente sobre la problemática que plantean los relatos de la infancia nos hemos complacido, un tanto insidiosamente, en presentar y acumular todo tipo de dificultades: el carácter tardío de la documentación, el carácter midráshico de estos relatos impregnados de elementos maravillosos, las contradicciones y desacuerdos entre los dos relatos evangélicos. Pero, ya entonces, nos preguntábamos si teníamos razón en hablar de «dificultades». Dificultades, pero, ¿para qué concepción de la historia? Muchas veces actuamos como si un texto llamado histórico —es decir, un texto que desvía la atención del lector a un más allá del texto y al acontecimiento al que se refiere— no fuera sino el calco de un mundo «anterior» y como una especie de fotografía «anterior», tomada milagrosamente por el escritor. Por ello, las «dificultades» de las que acabamos de hablar nos chocan con toda razón, ya que nos impiden dar el salto a ese más allá del texto, al nivel del acontecimiento reconstruido, en definitiva, a nuestra manera. Dichosas dificultades. En efecto, gracias a ellas podemos funcionar en el plano histórico, a condición de situar de manera distinta el problema de la historia.

Lejos de reconstruir una (nueva) historia de la infancia, añadiendo elementos tomados de un sitio y de otro, el historiador no puede sino «des-construir» los antiguos relatos, describir los factores de producción del texto y limitar su ámbito de investigación a algunos elementos sobre los que puede ejercitar al máximo el «acoso» de los acontecimientos primeros sobre el texto que tiene en sus manos. El historiador del Nuevo Testamento no tiene como misión rehacer la historia ni re-escribir otro evangelio. Ni siquiera tiene como función «probar» que la historia, toda la historia, es «verdadera», ya que no tiene a su alcance los medios necesarios para ello (falta de documentación y distancia temporal). Lo único que puede hacer es señalar una serie de elementos irreductibles en el más allá del texto que estudia. Es cierto que el método es bastante radical: imaginemos por un momento lo que «quedaría» de un acontecimiento de nuestra vida pasada si los historiadores del año 4000 se ocupasen de nuestro caso. Sin embargo, su mérito radica en que nos ofrece bases sólidas. Pero, ¿cómo llevar a cabo este proceso de «reducción histórica»? De varias maneras. Y de esta forma, precisamente, las dificultades vistas anteriormente nos permitirán comentar mejor los elementos históricos.

3. Los tres niveles de la encuesta histórica

a) Nivel de los evangelios y de las comunidades portadoras del texto

Todo documento literario puede ser considerado, en parte, como documento histórico, incluido el género novela policíaca que puede ser reflejo de algunos aspectos de la historia «que se sitúa más allá del acontecimiento propiamente dicho» de nuestro tiempo. Por su carácter tardío —entre 75 y 85 después de

Cristo—, los relatos de la infancia constituyen actualmente un testimonio histórico de considerable valor sobre la mentalidad cristiana del final del siglo I; sobre la cristología y su grado de elaboración en aquel tiempo; sobre las prácticas cultuales y litúrgicas (los textos se escriben para ser leídos en comunidad y los salmos para ser cantados), e incluso sobre la devoción mariana de la que Lucas es el primer testigo; sobre las diversas maneras de leer y re-leer los textos bíblicos heredados del judaísmo; sobre la manera inigualable de hablar de Jesús y sólo de Jesús por medio de los textos de una escritura cristianizada, usando las expresiones sagradas fruto del trabajo de muchos siglos, así como sus reglas y su gramática, como por ejemplo el molde literario de los relatos de anunciación. Esta «sobre-interpretación» del acontecimiento de Jesús en los Midrashim cristianos y estos relatos tejidos e impregnados a base de escritura nos muestran la violencia extraordinaria con la que este acontecimiento interpelaba continuamente a las comunidades cristianas del final del siglo I. El clima de prodigios y maravillas del que están impregnados estos relatos es una muestra de la convicción profunda de que todo lo que Jesús había vivido —y lo que estaba viviendo la iglesia— estaba bajo el signo de la providencia, siguiendo el curso de una historia santa que correspondía perfectamente a los designios de Dios. Ahora bien, es de notar que si en nuestros relatos encontramos abundantes hechos de tipo maravilloso, no existen, como en el resto del evangelio, milagros en el sentido propio de la palabra. Nuestros evangelistas saben situar las cosas en sus lugares respectivos sin mezclarlas y su amorosa contemplación del niño de Belén no tiene nada que ver con los problemas de los modernos fundamentalistas que se interrogan, con enfermiza constancia, sobre la estrella de Belén.

b) Nivel de las tradiciones previas: los primeros grupos cristianos

El proceso de reducción histórica, del que ya hemos hablado anteriormente, juega un papel todavía mayor en este segundo estadio. Nos encontramos ya en el más allá del texto y por ello en el mundo de la hipótesis, como en todas las ciencias en las que la hipótesis es fuente de descubrimientos. En este punto, pueden utilizarse varios instrumentos de investigación.

En primer lugar, el estudio de la génesis literaria de un relato o de un conjunto narrativo que nos permite distinguir las diferentes etapas y estratos redaccionales. Recordemos el ejemplo del **Benedictus** (p. 51): el himno primitivo trataba, originalmente, del Cristo pascual: Lucas se hizo con él y lo adaptó a Juan bautista, añadiendo los versículos 1, 76-77. Se trata de una hipótesis aceptada por la mayor parte de los autores, que tiene la ventaja de devolver a las comunidades cristianas primitivas un himno pascual de gran importancia sobre el resucitado, como por ejemplo el de Fil 2, 6-11. Otro ejemplo. Al final del relato de la anunciación de Juan (Lc 1, 25), se descubre una alusión a Gén 21, 6a y otro a Gén 21, 6b (en el texto griego), al comienzo del relato de su nacimiento (Lc 1, 58). Da la impresión de que Lucas constituyó en primer lugar un conjunto sobre el bautista, sirviéndose de tradiciones de los ambientes joánicos, antes de dividirlo e insertar los textos correspondientes a Jesús. En este cuaderno hemos procurado no abusar de hipótesis de este género. Es posible incluso que hayamos sido demasiado discretos, ya que importa mucho estudiar la historia literaria de los textos.

El segundo instrumento de investigación está basado en el dato objetivo siguiente: los relatos de Mateo 1-2 y Lucas 1-2 no están de acuerdo entre sí. Se trata, para quienes pretenden «armonizar» o «reconstruir» la historia, de una dificultad insalvable. Pero para nosotros, una vez más, desde el punto de vista de la historia es una suerte. En efecto, en esta situación podemos probar que los evangelios de Mateo y Lucas son literariamente independientes. De esta forma, los raros elementos comunes que se encuentran en ambos textos obligan al historiador del texto a remontar hasta la tradición de las comunidades anteriores para explicar la convergencia. ¿Cuáles son pues los elementos de los que podemos decir con certeza que reflejan el pensamiento de las antiguas comunidades cristianas?

Los dos evangelios concuerdan en los siguientes puntos: una virgen llamada María estaba casada con José, hijo de David (Mt 1, 16. 18 20; Lc 1, 27; 2, 4). El ángel del Señor anunció la venida, el nombre y la misión del niño salvador, que es hijo de David (Mt 1,

18s; Lc 1, 26s. 32). María concibió por obra del Espíritu Santo (Mt 1, 18-20; Lc 1, 26-38), antes de que hubieran vivido juntos (Mt 1, 18-24-25; Lc 1, 27; 2, 5); dio a luz a Jesús en tiempos de Herodes (Mt 2, 1, Lc 1, 5) en Belén (Mt 2, 5-8, Lc 2, 4-5. 11), lo que originó una «inmensa alegría» (Mt 2, 10, Lc 2, 10). Finalmente, se instalaron en Nazaret (Mt 2, 23, Lc 2, 39).

En cuanto a los temas teológicos se refiere, los dos evangelistas están de acuerdo en los puntos siguientes: revelación de la verdadera personalidad de Jesús, hijo de Abrahán e hijo de David por José (Mt 1, 18s; Lc 2, 5); es el Cristo, el mesías esperado y que realiza las escrituras. Los dos revelan los estrechos lazos entre Jesús, engendrado por el espíritu, y Dios. Ambos insisten en la virginidad de María y subrayan el tema de la universalidad (Mt 2, 1s; Lc 2, 31-32).

Por lo que toca a los procedimientos literarios utilizados, los dos evangelistas están de acuerdo igualmente en tres puntos: la utilización de una genealogía con el fin de situar a Jesús en la historia; la utilización del mismo esquema de relato de anunciación a José, Zacarías y María; la utilización de un mismo tipo de escritura midráshico basándose en citas (Mateo) o en alusiones (Lucas) y empleando prácticamente los mismos textos bíblicos: Miq 5, 1s (Mt 2, 5 y Lc 2, 4, la ciudad de David) e Isaías 7, 14 (Mt 1, 23 y Lc 1, 31).

Así se puede probar la existencia de los elementos más importantes, por lo que a la infancia se refiere, en la tradición comunitaria y de la que dependen tanto Mateo como Lucas. Por otro lado, se constata que la comunidad primera no sólo era portadora de una serie de elementos referentes a la infancia de Jesús, sino también de los métodos de lectura del acontecimiento de Jesús partiendo de la escritura. En las páginas anteriores, hablamos frecuentemente de los paralelos existentes entre las historias populares judías sobre la infancia de los patriarcas y los relatos de Mateo —en los que se presenta a Jesús como el nuevo Moisés— y de Lucas—en los que se presenta a Jesús como el nuevo Samuel. Estos paralelismos no pueden explicarse más que situando su origen y nacimiento en el seno de la primitiva comunidad judeo-cristiana, impregnada todavía de las tradiciones sinagogales. Pablo, finalmente, nos permite situar cronológicamente un elemento concreto e importante: en Rom 1, 3, habla del «hijo del linaje de David según la carne». Así, pues, este elemento, dejando de lado las confesiones de fe en Cristo Hijo de Dios, así como los procedimientos de exégesis midráshica utilizados ampliamente por Pablo, era conocido en las comunidades anteriores a 57-58, fecha de la carta a los romanos.

Es cierto que algunos exegetas piensan que el tema de la filiación davídica no es sino una deducción postpascual. La comunidad cristiana proclamó, en la resurrección, que Jesús era Cristo y Señor (Hech 2, 36). A partir de ahí, se le habría atribuido la filiación davídica. De hecho, si es cierto que en el pueblo de Israel se esperaba la llegada del mesías hijo de David, no todo el mundo participaba de esta espera. En Qumrân, por ejemplo, se esperaba a un «mesías de Israel», sin que se insistiese en el aspecto de su filiación davídica. La espera y el reconocimiento mesiánico no implicaban la filiación davídica.

Finalmente, hacia el año 56 de nuestra era, Pablo recuerda el nacimiento de Jesús: «cuando se cumplieron los tiempos, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer y sometido a la ley para pagar la liberación» (Gál 4, 4). Para Pablo, como para Mateo y Lucas, el tiempo de salvación —el cumplimiento de los tiempos— se cumple ya en el acontecimiento del nacimiento de Jesús; se nos recuerda su misión liberadora en relación con su nacimiento.

c) **Nivel del acontecimiento propiamente dicho**

El proceso de reducción se hace aquí todavía más riguroso. Es cierto que hay que distinguir, en primer lugar, lo que depende de la confesión de fe en Jesús hijo de Dios concebido por el espíritu y que no pudo conocerse ni transmitirse sino después del acontecimiento pascual, y en segundo lugar los acontecimientos puntuales como el matrimonio de José y María, el nacimiento de Jesús en tiempos de Herodes el Grande, probablemente en Belén, y su posterior instalación en Nazaret. Todos estos puntos tienen una base sólida y consistente. El tema de la concepción virginal habría tendido a borrar el recuerdo del matrimonio de José y María, si éste no hubiera sido un elemento resistente en la tradición. La afirmación paulina y evangélica de la filiación davídica, por José, eviden-

temente (ya que la mujer no transmite su genealogía), lleva consigo el tema del nacimiento en Belén. Fuera de esta pequeña villa, ¿qué hombre de baja condición como José hubiera podido ser calificado de hijo de David? José era hijo de David de la misma manera que las gentes de Nazaret se decían parientes de María (cf. p. 45). Finalmente, la evidencia misma exigía que se instalase a Jesús en Nazaret, ya que de otro modo a nadie se le hubiera ocurrido llevarle a un pueblo tan oscuro e ignorado (Jn 1, 46).

Si hacemos la lista de los elementos irreductibles, no pretendemos con ello desacreditar el resto de la trama evangélica. El hecho de que nuestro método (actual) de investigación histórica proceda por reducciones sucesivas y nos ofrezca únicamente algunas conclusiones precisas no quiere decir que haya que desacreditar sistemáticamente la autenticidad de los otros elementos del relato. ¿Con qué derecho podríamos hacerlo? De todas maneras, tanto la autenticidad como la inautenticidad deben ser probadas. La mayoría de las veces lo que hay que hacer es reconocer nuestra ignorancia en vez de engañarnos tontamente con una ciencia que no tenemos.

Digamos para terminar, antes de concluir este capítulo y apuntar nuevas pistas, que sería interesante hacer que la ciencia histórica progresase subrayando las diferencias existentes entre los relatos de infancia de origen sinagogal (Isaac, Moisés, Sansón, Samuel) y los textos evangélicos. Hemos constatado que los evangelistas habían utilizado en su escritura la tinta de las antiguas tradiciones judías. Pero el hecho de que tomen sus distancias y se desmarquen, demuestra hasta qué punto estaban íntimamente unidos a la tradición cristiana sobre el acontecimiento de Jesús, acontecimiento sobre el que no se podía decir cualquier cosa.

EVANGELIOS APOCRIFOS. El niño Jesús lo sabe todo

Había en Jerusalén un maestro de niños que se llamaba Zaqueo. Este dijo a José: "¿No vas a traerme a Jesús para que se instruya?" José le dijo: "Con mucho gusto". Se fue y habló con santa María y tomando ambos a Jesús se lo llevaron al maestro. El maestro, al verlo, escribió el alfabeto y le dijo: "Dí Alaf". Y Jesús dijo: "Alaf". El maestro le dijo: "Dí Bet". Y el Señor Jesús le dijo: "Explíqueme lo que quiere decir el término alaf y luego diré: Bet". El maestro quiso pegarle.

Y entonces Jesús le dijo: "Alaf está hecha de tal y tal manera, la bet de ésta y de la otra forma: unas son derechas, otras se inclinan un poco, otras son redondas, unas tienen puntos y otras no los tienen. Y esta letra no va nunca antes de tas otras". El niño Jesús se puso a explicar toda una serie de cosas que el maestro no había oído nunca, ni leído en ningún libro. Entonces, el Señor Jesús le dijo: "Escuche lo que le voy a decir." Y se puso a decir con voz clara y decidida: "Alaf, bet, gamal, dalad", etc., hasta la tau.

El maestro se extrañó mucho y dijo: "Creo que este niño nació antes de Noé". Volviéndose a José, le dijo: "Me has traído un niño para que lo instruya, pero en realidad es el maestro de los maestros". Y a santa María dijo: "Vuestro hijo aquí presente no tiene necesidad de que nadie le enseñe".

En el templo, entre los doctores, había un filósofo muy impuesto en medicina. Preguntó a Jesús: "Querido niño, ¿sabes tú algo de medicina?" Y el niño Jesús le soltó una disertación sobre la física, la metafísica, la hiperfísica y la hipofísica, sobre las fuerzas del cuerpo y de los temperamentos, sobre sus energías y sus influencias en los nervios, los huesos, las venas, las arterias y los tendones, sobre las propiedades del calor, de lo seco, del frío y de lo húmedo, y sobre sus efectos, así como sobre las operaciones del alma en el cuerpo, sobre sus percepciones y poderes, sobre la facultad lógica, sobre los actos del apetito irascible y los del apetito de concupiscencia, sobre la composición y la disolución y otras cosas que superan la razón de las criaturas. El filósofo, levantándose, se postró ante el Señor y le dijo: "Señor, en adelante, seré vuestro discípulo y vuestro servidor" (Evangelio árabe de la infancia, *48, 1-3, siglo VII).*

VI. "NACIDO DE LA VIRGEN MARIA"

Las páginas que siguen continúan siendo exégesis. Esto quiere decir, ya de entrada, que serán parciales y que no pretenden que las conclusiones a las que lleguemos tengan carácter totalizador. El exegeta no puede sino producir resultados en relación con los instrumentos de trabajo que tiene a su disposición. Por ello, el lector debe prepararse a encontrar una serie de conclusiones que, posiblemente, sean demasiado reductoras o precavidas para su gusto. Al final, casi seguro, se quedará insatisfecho, exigiendo que la reflexión continúe, pero en un plano ya puramente teológico. Ahí es donde descubrirá que el tema de la concepción del Hijo de Dios se sitúa en el centro mismo de la cristología, que funda a su vez directamente la eclesiología, es decir nuestra manera de vivir y pensar la iglesia. El exegeta se preocupa sobre todo de la «dimensión referencial» de las proclamaciones de fe, subrayando los lazos que unen estas proclamaciones con los acontecimientos a los que se refieren, pero su trabajo correría el riesgo de reducirse a pura arqueología, si el teólogo creyente no viniera después, fiel a la fe de su iglesia, a situar el trabajo puramente exegético en el conjunto del misterio cristiano.[1]

*

La fe del antiguo credo apostólico es la siguiente: concebido por obra del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María. Esta misma afirmación se encuentra en boca del catecúmeno en tiempos de san Hipólito, cuando el obispo le preguntaba en la ceremonia del bautismo: «¿Creéis en Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María?» (**Tradición apostólica**, del año 217 poco más o menos) Esta era igualmente la fe de san Justino en su diálogo con Trifón (hacia el año 160) y la de Mateo y Lucas de la que nos dan un testimonio evidente. Pero, ¿cuál era la situación antes de estos evangelistas griegos? ¿No dependerá esta afirmación de las representaciones helenísticas y judías sobre los nacimientos milagrosos de los héroes de antaño? ¿Qué crédito histórico merece la «concepción virginal» y cuál es su peso teológico?

Antes de intentar responder a esta pregunta, debemos señalar que la antigua tradición cristiana no habla nunca de la concepción virginal sin evocar al mismo tiempo el misterio de la filiación divina. Solamente a partir de esta proclamación de fe radical, la concepción virginal tiene sentido como una de sus expresiones. Hablar de esta concepción independientemente del misterio que la sustenta es sencillamente desfigurarla y convertirla en una especie de partenogénesis cuyo proceso podría ser repetido por los biólogos en el laboratorio. La escritura y los símbolos de fe rechazan esta concepción que reduce el misterio del hijo de Dios a extravagancias biológicas. Notemos además que los evangelistas no utilizan para nada el término de «milagro» cuando se refieren a la concepción virginal y la tradición entera proclama su fe en Jesús «concebido por obra del Espíritu Santo» antes de afirmar que «nació de la Virgen María». Los dos elementos están indisolublemente unidos. Por nuestra parte, no se trata de inventar nuevas teologías, sino de penetrar en el texto bíblico y en la tradición creyente.

Sin embargo, antes de tratar de sintetizar el pensamiento del Nuevo Testamento sobre la filiación divina en sus consecuencias mariales, vamos a tratar de descubrir si una filiación de este tipo y una concepción tan extraordinaria no eran desconocidas en el mundo helenístico y más especialmente en el mundo judío. Hecho esto, podremos después precisar la fuerza del mensaje evangélico.

---

[1] Cf. R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie* Paris 1967.

1. El contexto helenístico y judío

Dios se hizo hombre en Jesucristo y la encarnación asume totalmente su condición humana utilizando incluso el lenguaje de los hombres El acontecimiento de Jesús es radicalmente nuevo, pero el lenguaje utilizado para expresarlo sigue siendo un lenguaje humano, el lenguaje del mundo helenístico y judío De otra forma, el mensaje evangélico no hubiera podido ser oído por los hombres del siglo I Por ello, es lógico que tratemos de descubrir los «paralelos» paganos y judíos del misterio cristiano

Griegos

Citaremos solamente un ejemplo· la leyenda sagrada de Augusto «Atia había ido a una ceremonia solemne en honor de Apolo a media noche Había colocado su cama en el templo mientras que las demas matronas se fueron a dormir Se durmió De repente, una serpiente se deslizó hasta ella, retirandose poco después Al despertarse, se purifico, como si saliese del lecho conyugal, al momento aparecio en su cuerpo una mancha en forma de serpiente y que nunca pudo borrar, hasta tal punto que desde entonces jamás fue a los baños publicos Nueve meses mas tarde nacio Augusto, por ello se le considero como hijo de Apolo» (Suetonio, **Vida de los Doce Césares,** Divus Augustus 94 4) Asi, pues, la expresion «hijo de (tal) dios», frecuente en el mundo pagano para expresar la divinidad de los emperadores y de los reyes provoco la aparicion de historias que contaban su nacimiento divino muchas veces utilizando terminos de gran crudeza Plutarco, en sus Vidas paralelas de hombres ilustres, recuerda igualmente la creencia de los egipcios sobre estos nacimientos, y añade «No es imposible que el espíritu de una divinidad se acerque a una mujer y que, por su virtud, haga germinar en ella principios de generación» **(Numa Pompilius,** 4, 4) Hay que reconocer pues una semejanza bastante vaga ciertamente

Un "reajuste de la teología"

A lo largo de su historia, la teologia no tiene mas remedio, como es logico, que reajustar constantemente sus metas Para no dar mas que un ejemplo, antes del Concilio Vaticano II, algunos teologos se esforzaban enconadamente en demostrar que en la escritura "no habia ningun error" Toda su preocupacion se centraba en la "inerrancia" de la escritura, derrochando cantidades inmensas de ingenio para poder "salir del paso" A partir del concilio, la preocupacion mas importante es "la verdad de la biblia" (Constitucion* Dei Verbum, *11) Se ha producido lo que podriamos llamar un "reajuste de la teologia". Se pasa de una perspectiva cuyo eje es la negación (la falta de errores), a una manera de ver las cosas cuyo centro es mucho mas amplio y cuyas perspectivas abarcan un espacio mucho mayor, la perspectiva teológica es ahora más radical y más rica al preocuparse de la verdad de la palabra y de los múltiples registros del lenguaje en el que se expresa esta verdad divina.[1]

En nuestro caso particular ha sucedido lo mismo Tenemos que pasar de un punto de vista cuyo centro era practicamente la concepcion virginal —y en definitiva el aspecto negativo que la virginidad lleva consigo—, a un punto de pista mas amplio a proposito del misterio de la filiacion divina Solamente a partir de esta proclamación de fe radical, la concepción virginal podra tener sentido, tomandola como una de sus expresiones Sin embargo, debemos reconocer que la comparación que acabamos de usar no es totalmente exacta: la virginidad tiene igualmente un sentido positivo como signo escatológico del reino.

Considerandola desde este punto de vista, la concepción virginal de Jesús puede ser entendida como el acto inaugural del reino que esta ya a las puertas.

---

[1] Véase I de la Potterie, *La vérité de la sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'apres la constitution dogmatique "Dei Verbum* Nouvelle Revue Theologique (1966) 149-169

entre los relatos evangélicos y estas historias paganas, incluso si el texto inspirado elimina todo tipo de representaciones eróticas, como por ejemplo una unión divina, subrayando al mismo tiempo con fuerza que el nacimiento de Jesús es fruto únicamente de la palabra divina.

Sin embargo, ya en el siglo II se sentía cierta dificultad al utilizar este lenguaje, semejante en algún modo al utilizado por los griegos. Así, por ejemplo, el judío Trifón declara: «...en las fábulas de los llamados griegos, se dice que Persea nació de Danea, que era virgen, después de que el llamado Zeus se hubiera derramado en ella en forma de (lluvia de) oro. Vosotros (los cristianos) deberíais avergonzaros de contar las mismas cosas que ellos y sería mejor que dijerais que Jesús fue un hombre como los demás hombres..., ya que fue digno de ser elegido para ser el Cristo. No habléis pues de prodigios, si no queréis que se os acuse de estar tan locos como los griegos» (Justino, **Diálogo con Trifón**, 67). Este tipo de objeción debía estar bastante extendido en aquella época, y algunos cristianos de origen judío, los ebionitas, rehusaban hablar de la concepción virginal de Jesús (Justino, **Ibidem**, 48). Ya en esta época había gentes que no comprendían cómo el misterio de Dios podía encarnarse hasta la utilización del lenguaje humano para expresar su extraordinaria realidad.

Los nacimientos milagrosos en el judaísmo

Tenemos que distinguir cuidadosamente entre nacimiento milagroso y nacimiento virginal. Mientras que el nacimiento milagroso está muy extendido en el judaísmo antes del siglo II de nuestra era, el nacimiento en el que se subraya la virginidad de la madre es incierto y prácticamente desconocido, por lo menos con la claridad y fuerza con que se constata en los relatos evangélicos.

Por curioso que pueda parecernos actualmente, los antiguos no unían necesariamente la relación conyugal y la concepción del hijo; para ellos, los hijos eran en primer lugar un don, una creación del mismo Dios. En el catecismo se nos enseñaba que el alma era creada por Dios, mientras que el cuerpo era fruto de la generación humana. Esta manera de ver las cosas se comprende perfectamente si se la sitúa en el contexto de la filosofía tomista, pero los contemporáneos de Jesús no la habrían entendido. En efecto, esta disociación de alma y cuerpo era poco corriente en el mundo bíblico en el que se considera al ser en su unidad personal. Por ello, la acción de Dios en la concepción abarcaba al ser en su totalidad. El acento se ponía sobre todo en la gracia de Dios, en su bondad, manifestadas en la creación de cada ser y más particularmente en el de aquellos que él destinaba a cumplir sus designios. Dios es el que «abre el seno materno», particularmente en el caso de los primogénitos que le pertenecen (Ex 13, 2. 12); El fue quien abrió el seno de Lea y Raquel (Gén 29, 31; 30, 22, etc); el tema de las mujeres estériles que dan a luz, tan frecuente en la escritura, insiste todavía más en la gratuidad del don divino. Dios hace que Sara sea «capaz de tener posteridad» (Heb 11, 11). Sin embargo, estos nacimientos extraordinarios no impiden que los autores sagrados hablen también, aunque un poco de pasada, del «conocimiento» mutuo (es decir, de la unión) de los esposos.

En el siglo I de nuestra era, la mentalidad seguía siendo la misma, como lo muestra el Pseudo-Filón: Dios formó (creó) a Isaac en el seno de la que le dio a luz (LAB 23, 7); y, de manera más general, dice. «Mirad, Dios ha implantado el fruto del vientre humano y colocado una luz para que veamos lo que hay en las tinieblas» (LAB 22, 3). Dios hace que los hombres nazcan (Ez 36, 12, versión griega); también el mesías de Israel, como se dice en Qumrân (1Q Sa 2, 11).

Así, pues, se pensaba que la palabra y la intervención graciosa de Dios eran realmente eficaces y, consecuentemente, que existían también concepciones diabólicas. Así, por ejemplo, Caín era el fruto de la unión entre Eva y el diablo Shammael, según nos cuenta una tradición judía que Juan evoca («Vuestro padre es el diablo»: Jn 8, 44). En este contexto mental, algunos nacimientos planteaban problemas. Según el libro apócrifo de Enoc 106, Lamec estaba profundamente emocionado en el nacimiento de Noé. En efecto, el niño «se parecía a un hijo de los ángeles del cielo... sus ojos eran como rayos solares y su rostro espléndido»; menos mal que Matusalén consiguió convencer a Lamec de que el niño era realmente hijo suyo.

Los nacimientos virginales

¿Existen ejemplos en los que se diga y subraye explicitamente la virginidad de la madre? Es curioso, ya que la virginidad como tal no tenia mucho prestigio en el judaismo El primer texto que nos viene al espiritu es el de Isaias 7 14 en su version griega «Mirad, la virgen (en griego **parthenos**) esta encinta» En la nota de la traduccion ecuménica de la biblia al frances, se puede leer la nota siguiente «Desde el siglo II antes de Jesucristo y quiza ya antes, una parte de la tradicion judia consideraba que en este nacimiento excepcional, y que no habia tenido lugar todavia, se anunciaba el nacimiento virginal del mesias» Esta es igualmente la opinion de los padres de la iglesia Quiza tengan razon, incluso si debemos aceptar una cierta vaguedad del término **parthenos** (virgen), ya que el autor de esta traduccion lo aplica una vez a Dina que habia sido violada (Gen 34, 3) De todas maneras, tenemos que reconocer que no existe tradicion judia antigua alguna que explote este texto de Isaias en el sentido de una concepcion virginal, lo cual hace que debamos ser prudentes en nuestras conclusiones

En el judaismo que representa Filon, se constata sin embargo una aparente valorización de la virginidad Para Filon, Sara, Lea, Rebeca y Sefora representan una serie de virtudes alegoricamente y, como virtudes virgenes, concibieron virginalmente gracias al poder de Dios «La virtud recibe la semilla divina de quien

---

EVANGELIOS APOCRIFOS. Concepción virginal de María

He aqui que una mujer descendio de las montañas y me dijo a mi, Jose "¿Hombre, a donde vas?' Respondi "Busco una comadrona de raza hebrea" Me dijo 'Eres de Israel?" Le dije "Si" Añadio "¿Quién es pues la que esta dando a luz en la gruta?" Le conteste "Es mi novia" Me respondió "¿No es tu mujer?" Le dije "Es Maria, la que fue educada en el templo del Señor y que me ha sido dada como esposa Pero no es mi mujer, y ha concebido por obra del Espiritu Santo" La comadrona le dijo "¿Es cierto?" Y José respondio "Ven y veras" Y la comadrona fue con él

Llegaron al lugar de la gruta y he aqui que una nube de luz recubria la gruta La comadrona grito· ""Mi alma ha sido glorificada en este día, pues mis ojos han visto maravillas ha nacido un salvador para Israel" Súbitamente, la nube desaparecio de la gruta y aparecio una luz tan grande que nuestros ojos eran incapaces de soportarla Luego, lentamente, la luz fue decreciendo hasta que aparecio el niño y tomo el seno de su madre Maria La comadrona grito "¡Gran día es este para mi, pues he sido testigo de una maravilla extraordinaria!'

Al salir de la gruta, la comadrona se encontro con Salome Le dice "Salomé, Salome, tengo que contarte algo extraordinario una virgen ha dado a luz contrariamente a lo que sucede naturalmente" Salomé respondió "Vive el Señor que si no pongo mi dedo y no examino su naturaleza, no creere que una virgen haya dado a luz"

La comadrona entro y dijo a Maria· "Preparate, pues un problema grave se plantea con tu caso" Y Salome, despues de haber examinado con su dedo la naturaleza de María, exclamó "¡Ay de mi impiedad y de mi incredulidad! ¡He tentado al Dios de vida! ¡Mi mano, como cortada por el fuego, se desprende de mi!"

Y se arrodillo ante el todo-Poderoso diciendo "Dios de mis padres, acordaos de que soy de la raza de Abrahan, de Isaac y de Jacob No mostreis mi desgracia ante los hijos de Israel, sino permitidme volver al cuidado de los pobres, pues los cuidaba en vuestro nombre, como sabeis, y de vos recibia mi salario"

Salome se acerco y tomo al niño en sus brazos diciendo "Me arrodillure ante el, pues un gran rey ha nacido en Israel" Y al instante, Salome fue curada y, justificada, salio de la gruta Y oyó una voz que le decía "Salome, Salomé, no cuentes a nadie estos prodigios, antes de que el niño entre en Jerusalen' (Protoevangelio de Santiago, *19-20*, *siglo II*)

es la causa de todo, pero da a luz para algunos de los que le aman... Isaac, el sabio, ruega a Dios y, gracias al poder de aquel a quien se ruega, Rebeca, la perseverancia, queda encinta (Gén 25, 21)... Moisés, que había tomado a Séfora, la virtud que vuela y se mantiene en las alturas, la encontró encinta sin que hubiera intervenido ningún mortal (Ex 2, 22)» (tratado **De Cherubim,** 46-47). Ahora bien, Filón no se engaña con sus propias imágenes. En su **Legum Allegoriae, 3,** 219, dice: «El Señor engendró a Isaac; él es, en efecto, el padre de la naturaleza perfecta que siembra y engendra la felicidad en las almas»; mientras que en el párrafo que precede había escrito: «Abrahán se muestra sonriente y dichoso porque va a engendrar la felicidad, Isaac». De estos dos textos, retengamos únicamente el punto siguiente: el tema de la concepción virginal no es sino la representación gráfica del gesto divino realizado bajo el signo de la gracia; la eclosión de la virtud es obra únicamente de Dios y la virginidad subraya la radicalidad del don.

Lo mismo sucede en otro relato a propósito del nacimiento de Melquisedeq, que se encuentra en el Libro de los **Secretos de Enoc, 23,** según el cual, la madre de Melquisedeq concibió a su hijo, siendo así que «su marido hacía mucho tiempo que no había dormido con ella. Tuvo miedo y se escondió y, el día del nacimiento, Nir (su marido) descubrió la situación y quiso despacharla», hasta que no tuvo más remedio que reconocer el origen del niño; entonces dijo a Dios: «Tu palabra ha creado un gran sacerdote en el seno de mi mujer». Es difícil, sin embargo, apoyarse con seguridad en este último ejemplo: la fecha de este libro apócrifo sigue siendo muy discutida y da la impresión de que fue retocado por manos judeo-cristianas. De todos modos, este nacimiento fuera de lo común quiere subrayar sobre todo la radicalidad del don de Dios.

El autor de la carta a los hebreos va mucho más lejos todavía. Apoyándose en los silencios del capítulo catorce del Génesis, no duda un momento en borrar todo rastro de generación humana en el nacimiento de Melquisedeq: «Sin padre ni madre ni genealogía, ni principio ni fin en su vida, asimilado al hijo de Dios, es sacerdote perpetuamente» (Heb 7, 3). En esta obra, la teología del autor sobre la preexistencia del Cristo-Melquisedeq corría el peligro de eliminar incluso la encarnación de Jesús. Con un poco más, el pensamiento cristiano se situaba en el docetismo según el cual Dios-Jesús no tuvo sino una apariencia humana. Gracias a Dios que tenemos los relatos de la infancia que nos recuentan la encarnación del hijo de Dios en la realidad de su carne y el misterio de su nombre divino.

Como puede verse, estos testimonios no son excesivamente claros. Ayudan sin embargo a entender cómo el lenguaje cristiano podrá fácilmente servirse del pensamiento judío y desarrollar algunas de sus posibilidades para mejor expresar así el extraordinario nacimiento de Jesús. El hecho de que los autores judíos no insistiesen demasiado en la virginidad de la madre en nacimientos maravillosos era debido a que la virginidad como tal no tenía gran valor en aquellos ambientes.

La virginidad en el siglo I

La virginidad, en el siglo I de nuestra era, no era tenida en mucha estima sobre todo en Palestina. Ahora bien, según el testimonio de Plinio (**Historia natural,** V, 17) y el de Flavio Josefo (**Guerra judía,** 2, 119, 121), algunos esenios vivían en celibato. Pero, ¿cuál era la razón? ¿La ascesis? ¿O porque se consideraban como los soldados de una guerra escatológica que ya había comenzado y que les obligaba a vivir en castidad al igual que los héroes de Israel? (cf. Dt 23, 10-12). Ningún texto de los esenios atribuye un valor especial a la virginidad, y los de Qumrân aceptaban el matrimonio: Y. Yadin acaba de descubrir un ritual de matrimonio en un manuscrito de Qumrân, en el rollo del templo.

Entre los terapeutas de Egipto, de los que nos habla Filón, bastante parecidos a los esenios, había hombres y mujeres consagrados enteramente a la castidad «para buscar así y poder amar la sabiduría» (**De vita contemplativa,** 68). De todas maneras, habrá que ser prudentes a la hora de sacar conclusiones, ya que estos ambientes no representan el pensamiento normal de los palestinos del siglo I. A pesar de ello, en los textos de un escriba de sensibilidad farisea como el Pseudo-Filón, podemos ver los primeros indicios del razonamiento que llevará a la valoración de la virginidad. En el primer libro de Samuel 1, 2s, Penina, la

segunda mujer de Elcana, perseguía a Ana la futura madre de Samuel porque era estéril. Ana oró al Señor en estos términos: «Yo sé que la mujer que tiene muchos hijos no es forzosamente más rica ni la que tiene menos más miserable; la rica de verdad es aquella en quien abunda el amor de Dios» (LAB 23, 5). Así se afirma claramente la preeminencia del amor de Dios por encima de la esperanza de una descendencia numerosa. Al presentarnos a Jesús como al nuevo Samuel, Lucas da la impresión de conocer y utilizar algunos aspectos de dicha tradición sinagogal. De esta forma, todo estaba a punto para poder expresar el misterio del Hijo de Dios, concebido por obra del espíritu en el seno de una joven llamada María.[1]

[1] No pretendemos, evidentemente, agotar el tema. Véase la obra de L. Legrand, *La Virginité dans la Bible* (Col. Lectio Divina). Cerf, París 1964, donde se subraya bien el sentido de la virginidad como signo escatológico.

2. Jesús, hijo de Dios, hijo de María

Antes de reunir los diversos materiales que se refieren a nuestro problema y sacar las conclusiones necesarias, comenzaremos por eliminar algunos textos en los que ciertos autores, de imaginación fértil y fecunda, se empeñan en ver alusiones al tema que nos ocupa. Por ejemplo, Pablo en su carta a los gálatas escribe: «*Dios ha enviado a su hijo nacido de* una mujer (en griego **gyne**)» (Gál 4, 4). Algunos piensan *que Pablo no creía en la concepción virginal, ya que* de otra forma habría utilizado la palabra «virgen» y no el término esposa-mujer. Otros, sin embargo, atribuyen a Pablo *esta creencia, ya que de otra forma* habría hablado en este lugar del padre de Jesús y no sólo de su madre... Si dejamos de lado estas supuestas alusiones, el dossier sobre la concepción virginal se aclara considerablemente. Pero una vez más tenemos que tener cuidado de no considerarlo de manera aislada, manteniéndolo siempre en la esfera de la filiación divina de la que recibe su vida y su sentido.

Inventario de materiales

Jesús es el hijo de Dios: esta es la afirmación esencial, hacia la que convergen los diversos testimonios, *los antiguos de Pablo y los más recientes escritos;* como hemos ido viendo a lo largo de este cuaderno, los relatos de la infancia, escritos tardíamente, tienen por finalidad revelar ya de entrada la verdadera identidad de Jesús como hijo de Dios. Recordemos rápi*damente algunos de los principales textos. Jesús ha* sido «constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección» (Rom 1, 4); es el «Hijo de Dios» del que nos habla Marcos en los momentos importantes de su catequesis evangélica (Mc 1, 1. 11; 9, 7; 14, 61 y 15, 39); es «El engendrado de Dios» (1 Jn 5, 18), etc. Ahora bien, tenemos que dejar claro un punto importante: antes de que apareciera literariamente el tema de la concepción virginal, el de la preexistencia divina *de Jesús estaba sólidamente afirmado en el estrato* más antiguo de la tradición, en el himno de Pablo a *los filipenses (2, 6-11 y Jn 1, 1-18). Como se ve, la* reflexión cristiana sobre el misterio de Jesús se lanzó ya de entrada hasta el final, a lo más profundo, desbordando la *encarnación misma del salvador.* En este estadio de la reflexión, sin embargo, no se da necesariamente mucha importancia al milagro del nacimiento glorioso de Jesús, ya que se considera este nacimiento como un misterio de humildad y anonadamiento: «Quien siendo de condición divina... se despojó de sí mismo... apareciendo en su porte como un hombre, haciéndose semejante a los hombres» (Fil 2, 6-7).

Los antiguos textos guardan pues un prudente y discreto silencio a propósito del nacimiento de Jesús, aunque algunas veces juegan con la oposición /relación hombre de este mundo/hijo de Dios. El len*guaje que emplean no cierra las puertas a una ulte*rior reflexión sobre la concepción virginal, reflexión que iba tomando ya cuerpo en algunos círculos cristianos.

En un primer momento del juego relación-oposición, los autores subrayan la continuidad y la distancia entre el «hijo de Dios» y el «nacido de mujer, sometido a la ley» (Gál 4, 4); o entre «su hijo» y el «nacido del linaje de David según la carne» (Rom 1, 3-4); entre el

«hijo de José» del que hablan Moisés y los profetas y aquel a quien Natanael reconoce como «hijo de Dios» (Jn 1, 45 49) ¿Cómo expresar al mismo tiempo el origen divino de Jesús y su inserción en el pueblo de Dios? El relato de la infancia del evangelio de Mateo intenta reducir esta primera oposición: Jose acepta la funcion paterna; el heredero de David y el nuevo Moisés pertenecen al pueblo de Abrahán.

En un segundo plano del juego de relación-oposición, se pone de manifiesto la distancia existente entre lo que dice la muchedumbre y los adversarios de Jesus por un lado y lo que afirma la proclamación por

Meditación sobre la Virgen, figura de la Iglesia

"En la virgen amamos la figura de la iglesia, que nos diste por madre y de la que quieres que seamos hijos. Ella le da un rostro sobre el que podemos orientar nuestra ternura Nos la personifica concretando sus caracteristicas esenciales en sus rasgos, que se deben parecer mucho a los tuyos.

Como tu iglesia, no era nada por si misma, pero fue santa por tu presencia en ella durante toda su vida

Como tu iglesia, en cualquier lado donde estabas, estaba también ella contigo, desde tu pesebre hasta tu cruz; ni los magos pudieron distraerla del primero, ni los soldados apartarla de la segunda; en efecto, incluso cuando todos los que le habian conocido permanecian a distancia, ella estaba junto a tu cruz.

Como tu iglesia, no podia hacer nada por si misma, y todo lo que ella hizo, lo hizo únicamente por sumisión a tu gracia; su única funcion fue pronunciar el amén a la gloria de Dios; ella fue ciertamente la que entonó el amen Ven, Señor Jesus, a quien el espiritu y la iglesia modularan hasta el fin de los siglos: he aquí la esclava del señor; hagase en mí según tu palabra; pero incluso este amén fue igualmente un don recibido de tu parte, una gracias mas que tú le hiciste, ya que gracias a ti podemos pronunciarlo.."

"Llena de gracia, Maria fue modelo en la medida en que renunció a añadir nada suyo a esa gracia y en tanto en cuanto aceptó restituirtela, siguiendo en esto tu voluntad de iniciar en la pobreza perfecta de la iglesia y del alma cristiana. Haz pues que encontremos en ella, no tanto la distribuidora, sino la receptora ejemplar de tu gracia, dispuesta siempre a acogerla, cueste lo que cueste o, a ponerla entre tus manos, por duro que resulte. Inspiradora de nuestra actitud cristiana, personificacion de la iglesia, nuestra madre, deberia figurar en nuestros santuarios no frente a nosotros, como una divinidad, sino frente a ti, vuelta con nosotros hacia las arras de tu presencia en la mesa santa, y, con su ejemplo, conduciendonos a ti de su mano, en compañia de patriarcas y profetas, apostoles, santos y de la multitud de testigos de todos los tiempos reunidos en los muros y vidrieras de nuestros templos, rodeando nuestro culto con su piedad Asi, de la misma forma que estaba a tu cruz, en pie, continuaria junto a tu cuerpo roto por nosotros, y junto a tu sangre derramada para remision de los pecados, imagen de la iglesia fiel que no se separa nunca de ti, aun cuando el estar cerca de ti trae persecucion De esta forma, nos mostraria claramente que, con todos nosotros, subsiste únicamente gracias a la comunion en tu eterno sacrificio. Y al designarnos de esta forma en Ti la unica fuente de su vida, como de la nuestra, Maria, que fue gloriosamente madre de su creador segun la naturaleza, se confesaria humildemente hija de su hijo, por la fe. Por eso, nosotros que hemos accedido al mundo de la gracia despues de ella, podriamos amarla como a nuestra hermana mayor, descubrirla como uno de los nuestros y sentirnos asi muy cerca de ella".

(Pastor Jean de Saussure, *en Extractos del libro colectivo* Dialogue sur la Vierge *E. Vitte, 1951, 96-97; 101-103)*.

Puede leerse igualmente, y en el mismo sentido el hermoso comentario al Magnificat de Lutero *Oeuvres* Labor et Fides III Ginebra 1964 9 77)

otro. Los judíos murmuran: «¿No es Jesús el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre?»; sin embargo, Jesús es «el que viene de Dios, el que ha visto al Padre» (Jn 6, 42. 46). La gente de Nazaret pregunta: «No es éste el carpintero, el hijo de María?» (Mc 6, 3; cf. Mt 13, 55), o «¿no es el hijo de José?» (Lc 4, 22). Lucas dice: «Era, según se creía, hijo de José» (Lc 3, 23). Existe pues una distinción clara entre lo que es y lo que parece ser. Jesús, en realidad, es más grande de lo que parece ser. Sirviéndose del procedimiento helenístico del paralelismo, Lucas subraya constantemente la superioridad de Jesús: concepción milagrosa de Juan, hijo de Zacarías, «su padre», y concepción de Jesús por María, la virgen, etc. Las dos veces en las que habla de José como «padre», lo hace en un contexto de asombro y extrañeza: «El padre y la madre del niño estaban extrañados» (2, 23) «y se llenaron de asombro. Mira, tu padre y yo te buscábamos angustiados» (2, 48). Una vez más, aparece la diferencia entre lo que es y lo que parece ser, entre «tu padre» y «en casa de mi padre» (2, 48. 49).

El tercer nivel del juego relación-oposición se refiere a la relación padre-hijo. Se trata evidentemente del punto más fundamental, reconocido por Pablo (por ejemplo Rom 1, 3); por Juan (6, 42-46); por Marcos, el evangelio del hijo de Dios que sólo tiene un padre, el mismo Dios (8, 38; 13, 32; 14, 36); por Mateo, que no habla jamás de José como «padre», mientras que cita muchas veces a «su madre» (1, 18; 2, 11. 13. 14. 20. 21); por Lucas, cuyo evangelio puede considerarse como el del padre y el hijo (2, 49; 23, 46). Este es ciertamente el núcleo más importante del evangelio, constatando una vez más que el mensaje central de los relatos de la infancia refleja fielmente la proclamación primera y fundamental de la comunidad cristiana.

No solamente Mateo no designa jamás a José con la palabra «padre» —la expresión «padre adoptivo» no es de Mateo—, sino que nos transmite igualmente la palabra de Jesús: «A nadie llaméis padre vuestro en la tierra, ya que no tenéis más que uno, vuestro padre celestial» (Mt 23, 9). Juan también nos dice algo semejante: «Estos no han nacido de la sangre ni de la voluntad humana, sino de Dios» (Jn 1, 13). Lo que es válido en el caso de Jesús, lo es también, en cierta manera, para su iglesia. La radicalización del don de Dios, que se expresa en el caso de Jesús por la concepción virginal, es aplicable, en cierto modo, al conjunto de la comunidad creyente. En Gál 4, 21-31, Pablo desarrolla esta misma idea: el creyente, liberado de la ley, es hijo de la mujer libre, nacido según el espíritu y no según la carne (4, 29); la iglesia es la Jerusalén celeste: «ella es nuestra madre, pues está escrito: Alégrate, estéril, la que no das a luz..., pues más numerosos son los hijos de la abandonada que los hijos de la que tiene marido» (4, 26-27, inspirado en Is 54, 1). Una vez más, pero aplicada esta vez a la iglesia, nos encontramos con la imagen de la mujer estéril que debe todo a la acción amorosa de Dios. Es probable que sea ésta una de las fuentes importantes del pensamiento cristiano antiguo: al profundizar en el misterio de la iglesia, la comunidad primitiva fue descubriendo probablemente el de María, hija de Sión. Ahora bien, el movimiento inverso será igualmente válido: de la iglesia a María y de María a la iglesia. Por ello, es fácil darse cuenta de que el descubrimiento de María es esencial en la comprensión que la iglesia tiene de sí misma, en María «madre de la iglesia, como ha proclamado el Vaticano II.

La concepción virginal o el signo del Padre

El reconocimiento de Jesús como el hijo de Dios y el tema de la concepción virginal están indisolublemente unidos, por lo menos en Mateo y Lucas. Dios está comprometido en el nacimiento de este niño. Esto quiere decir sencillamente que la verdad teológica de esta concepción no puede probarse sirviéndose de instrumentos históricos, como puede hacerse por ejemplo en el caso de las batallas de Napoleón. Jamás el exegeta o el teólogo puede pasar por alto o prescindir del acto de fe.

Desde el punto de vista histórico, el exegeta puede sin embargo certificar la existencia de la creencia en la concepción virginal en las comunidades de Mateo y de Lucas e incluso en una tradición anterior, fuente de su documentación común. Es posible que este tema circulase en primer lugar en algunos grupos judeo-cristianos de la diáspora, como la iglesia de Mateo precisamente, grupos que conocían bien las historias judías de nacimientos milagrosos y capaces

de atribuir un valor positivo a la virginidad. Es de notar que los estratos más antiguos de la tradición no ofrecen dificultad alguna insuperable para una creencia de este tipo, e incluso podríamos afirmar que el lenguaje tan radical en el que se expresó esta creencia no hace sino desarrollar uno de los elementos capitales de la proclamación cristiana: Jesús es ciertamente el hijo de Dios.

Quizá sea aún posible precisar más el «contexto concreto» en el que se ejercitó la reflexión teológica de la iglesia. La iglesia tomó de la sinagoga sus procedimientos de lectura y de interpretación de las escrituras (cf. p. 11). Como en la sinagoga, la comunidad leía el libro de Moisés y los de los profetas actualizando su mensaje en la persona de Jesús (cf. Hech 13, 15). Ahora bien, entre las lecturas bíblicas de la sinagoga, nos encontramos con el texto de Gén 16, 1, al que sigue una lectura sacada de los profetas, es decir 1 Sam 2, 21s (nacimiento de Samuel); igualmente, a la lectura de Gén 21, 1s seguía Is 54, 1s. Estos datos son ciertos y están comprobados a partir del siglo II de nuestra era en el marco del ciclo de tres años de lecturas bíblicas utilizado en Palestina; ahora bien, tradiciones de lectura de este tipo existían evidentemente antes, y es curioso que Pablo en Gál 4, 21-31 se apoye en Gén 16 y cite explícitamente Gén 21, 10 e Is 54, 1 (Gál 4, 27. 30). En efecto, da la impresión de que la exégesis paulina de este capítulo de los gálatas refleja la práctica de las comunidades judeo-cristianas, para quienes el contexto cultual cristiano representaba el lugar ideal para su meditación sobre el misterio del nacimiento de la iglesia en el nacimiento de su salvador.

¿Es posible ir más lejos y apelar al testimonio de María, ya que el narrador del evangelio de Lucas se refiere a él explícitamente (Lc 2, 19. 51)? ¿No será posible pasar de Lucas a Juan el apóstol y de éste a María? Es cierto que los lazos entre la obra de Lucas y la de Juan son reales. De todas maneras, esto no puede ser tomado más que a título de hipótesis —sería quizá, pero hipótesis a pesar de todo— cuya principal dificultad es el silencio de Juan sobre el asunto y de todas formas no puede constituir nunca el punto de partida de un razonamiento de tipo exegético e histórico. No tenemos derecho a hacer creer a la gente que nuestra fe en la filiación divina se basa en esta conjetura humana.

La proclamación de que Jesús es el hijo de Dios, «su padre», está íntimamente unida con un acontecimiento de la vida de María, sin que podamos disociar y aislar la atestación del hecho virginal de la afirmación de fe que nos transmite su recuerdo. Una vez más, tenemos que recordar que el hecho y su interpretación son indisociables o, dicho de otra forma, que están íntimamente mezclados, a pesar de lo que digan los representantes positivistas de la ciencia histórica. Rechazamos, pues, una posición de tipo historicista, en la que el texto es leído sin tener en cuenta la distancia entre el hecho y la narración del mismo, distancia que siempre debe ser respetada, desconociendo totalmente la problemática del lenguaje.

Rechazamos igualmente la posición que consiste en considerar la encarnación del hijo de Dios como una pura expresión en imágenes de una verdad teológica etérea. La teología cristiana está inmersa en la historia. Este es el mensaje de navidad. Por ello, y aunque debamos aceptar ampliamente la elaboración lingüística del tema de la concepción virginal para expresar la radicalidad del don de Dios en María, no podemos por ello reducir el mensaje a un fantasma lingüístico que convierte el mensaje en un ente amorfo, inodoro e insípido. En su resurrección, como en su encarnación, entra en juego todo el ser de Jesús. Así lo reconoció la primera comunidad que calificó a Jesús de señor y de hijo de Dios, «su padre». Por otro lado, no existe otra manera de comprobar el signo del padre, sino viviendo auténticamente como «nacidos, no de la sangre..., sino de Dios» (Jn 1, 13).

Por todo esto, no aceptamos el dilema en el que algunos teólogos actuales pretenden encerrarnos: la concepción virginal ¿es o no un «teologumenon», es decir, una simple expresión plástica de una verdad teológica? Por nuestro lado, lo único que podemos hacer es constatar que ya desde los primeros tiempos la iglesia proclamó la concepción virginal de Jesús como expresión de la realidad de la encarnación y como signo evidente de la filiación divina. Todo lo demás es de la competencia de Dios.

Pistas de trabajo para un estudio ulterior...

Sobre Mateo 1-2

A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon S. Matthieu* (col. Lire la Bible). Cerf, París 1968, 191 p.
Excelente estudio, relativamente sencillo, muy al corriente de la literatura intertestamentaria.

Sobre Lucas 1-2

R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2* (col. Etudes Bibliques). Gabalda, París 1957, 232 p.
Obra técnica que presenta una serie de estudios profundos, sacando al mismo tiempo las consecuencias teológicas.

Sobre el conjunto de los textos estudiados; iniciación.

L. MONLOUBOU, *Lire aujourd'hui les évangiles de l'enfance* (Col. Croire aujourd'hui). París 1971, 11 p.
Obra de divulgación, que no estudia los textos por sí mismos, sino que pretende presentar una visión de conjunto partiendo de los temas más importantes.

J. DANIELOU, *Los evangelios de la infancia*. Herder, Barcelona 1969.
Presentación animada y (excesivamente) "tranquilizadora" de la infancia de Jesús.

Teología Mariana

(Señalamos únicamente dos libros que estudian los textos bíblicos)
A. FEUILLET, *Jésus et sa mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*. Gabalda, París 1974, 308 p.
La obra, constructiva y piadosa, reúne las opiniones del autor expresadas ya en anteriores estudios. Señala interesantes relaciones entre Lucas y Juan.

J. Mc HUGH, *La mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Col. Lectio Divina). Cerf, París 1977, 486 p. (edición inglesa, London 1975).
Esta obra hace uso de una documentación amplia y rica, aunque la tendencia general del libro es más conservadora.

Comentarios de los Textos Litúrgicos

Señalamos únicamente dos series que presentan una exégesis relativamente detallada y sólida de los textos litúrgicos.

G. BECQUET, R. VARRO, R. BEAUVERY, *Lectures d'Evangile*. Seuil, París, 3 v. Texto del año B. 1972, 509 p.; año C, 1973, 440 p.; año A, 1974, 461 p.

ASSEMBLEES DU SEIGNEUR. Cerf, París. A lo largo del cuaderno, hemos citado varios de los estudios utilizando la fórmula abreviada "AssSgn n.º".

Análisis estructural

Quienes se interesen por este tipo de análisis, pueden consultar el ensayo aparecido en el boletín "Sémiotique et Bible" (25, rue du Plat, 69002 Lyon), n.º 3, junio 1976, 5-35, sobre Lucas 1-2.

CONTENIDO